† SV. OTAC PAPA PIJO XI.

Bio se povukao da se spremi za svečani spomen na dva znamenita događaja: na šesnajstu godinu svoga krunisanja i na desetu znamenitoga lateranskoga ugovora. Pripremao je osobitom radosti i naročitom pomnjom svoj govor što će ga reći . . . Možda posljednji puta . . . Ćutio je kako mu opadaju sile iza oduže teže bolesti u ovim visokim godinama . . . Htio je iskoristiti nastupilo olakšanje . . . Ali, Božjoj se providnosti svidjelo drugačije . . . Ponovilo se opet jače pogoršanje . . . Na žalost — posljednji puta. Sveti Otac primio je zadnje sakramente, blagoslovio prisutne, molio za mir u svijetu, nazvao sveto ime Isusovo — i predao Gospodinu plemenitu svoju dušu uoči velikih svečanosti.

Imao je 11. veljače 1939. da prima visoke odličnike svijeta kao vrhovni poglavar Crkve. Mjesto toga slavlja na zemlji, prima milosrdni nebeski Otac njega, slugu svoga dobroga i vjernoga, u svoje slavlje na nebu.

Sv. Otac moli, radi i trpi za čitavoga svoga življenja do posljednjega časa. Iza rada i strpljivoga bola oprašta se u molitvi s ovim svijetom. Na Božji poziv prelazi jednako pouzdano u drugi, bolji, vječni život. — Mi žalimo za njim, ali zapravo žalimo sebe, jer smo izgubili dobroga i miloga Oca — Božjega Namjesnika na zemlji. Ne žalimo Njega, jer smo uvjereni da Njega čeka beskrajna milost Božja, a i zaslužena nagrada za velika njegova i odlična djela na zemlji.

Nebrojene su ispisane stranice o neumrlom Papi Piju XI. rođenom: Achille Ratti. Čitav se svijet, ne samo katolički, još i danas natječe da mu barem sada, iza smrti, izreče svoje toplo priznanje i duboku zahvalnost. Savjest se probudila i u onima, koji su u načelu protiv Krista, Crkve i Papinstva. U ovoj postojanoj svjetskoj krizi mora da priznadu, kako bi bilo svijetu drugojačije lice i naličje, kad bi se bilo posluhnulo Pija XI. i časne njegove prethodnike.

Istina, pravda i ljubav — osnovice ljudskoga društva; mir i blagostanje — ideali čovječanstva; duhovna sreća i nestanak bijede — jedina želja zapostavljenih, odbačenih, pogaženih ljudskih srdaca: sve to i više uživao bi u znatnom dijelu svaki pojedinac da su ljudi slušali tople vapaje nemoćnoga starca u Vatikanu Pija XI. Ali tada za Njegova zastupnika nije bilo mjesta čak ni u — Ligi naroda!

Iza smrti čitamo kako su jednodušni nesamo Chamberlain i Mussolini, već i Herriot i Ribbentrop, da Roosvelta, Smitha i t. d. i ne spominjemo: čitamo kako prijatelj i protivnik rimokatoličke Crkve izdiže dubinu i visinu, plemenštinu i požrtvovnost Pija XI. Što više! Vođi svjetovne politike, kao i pretstavnici savremene kulture, izriču naročito i svoje udivljenje istoj rimokatoličkoj Crkvi, jer ona stvara inkarnacije, žive uzore božanskih ideja, što ih uči, čuva i brani ova bezuvjetno jedina savršena i uzvišena religija.

Što je zapravo potaklo ponajznamenitije svjetske prvake, inače protivnih ideologija, da javno iznose tolike hvale, čast i slavu Crkvi i njenom Papi? I to u doba duhovno potresenoga i rascjepanoga čovječanstva u obje hemisfere svijeta!

Istina, daroviti Achille Ratti bio je već poznat kao profesor i učenjak, kao enciklopedijski verzirani i radini bibliotekar Ambrozijanske (u Milanu) i Vatikanske (u Rimu) Biblioteke. Znalo se da je kao apostolski vizitator (1918) u Varšavi, zatim i kao poljski apostolski nuncij (1919) došao na glas nesamo sa svoje pobožnosti već i kao uman i okretan diplomat. Zabilježeno je i to da se istakao kao nadbiskup i kardinal (1921) u Milanu radi naročite svoje brige i velikoga takta u svom natpastirskom djelovanju. Brzo je ostavio to mjesto, jer je radi smrti svoga časnoga prethodnika Benedikta XV. († 22. I. 1922) morao da ode u Konklave, koji je neočekivano njega izabrao

Papom. Okrunjen je 12. veljače 1922: imenom Pijo XI. Poduzetni smioni turist na ponajviše evropske vrhunce — postaje kormilarom Petrove lađe na teško uzburkanom moru. Malo iza ubojitoga svjetskoga rata. U kaosu svijeta kao iza Waterloa 1815. U općenitom nezadovoljstvu što ga iskorišćavaju Marksovi i Lenjinovi epigoni uz ostale mračne sile.

Križ što ga je u obliku Tiare primio Pijo XI. da ga nosi, nerazmjerno je golem u ovo neobično teško doba i za umnoga i plemenitoga Achille-a Ratti. Pijo XI. nosi ga 17 godina, a da ne klone pod njim. Naprotiv mu baš sama smrt pronosi slavu i donosi priznanje cijeloga svijeta — unatoč Loži, Mexiku i Moskvi. Kako da objasnimo ovu neospornu činjenicu?

Rasvjetljuje ju sam Sv. Otac u govoru francuskom hodočašću 30. IV. 1923. u povodu beatifikacije sv. Tereze Maloga Isusa. On iznosi o blaženoj Tereziji i ovu misao: »Tereza, zvijezda, u zrakama svojim nosi Crkvi lijek protiv zala što muče naše doba . . .« Njena je pouka: »Ugoditi Bogu, ljubiti Boga vršeći — Njegovu volju.« »I u buci svijeta« dodaje sv. Otac »i u tišini samostana, svi smo sposobni zato da Njemu prikažemo: bogati mir srca, dušu punu iskrenih osjećaja i da se vježbamo u svetom predanju u Njegovu svetu volju!« (Appel aux Ames Petites p. 35).

Pijo XI. osobiti poznavalac crkvene povijesti i prava, muž širokoga općega intelektualnoga horizonta i velikoga iskustva, zagledao je u srž našega, kako vele »velikoga doba«. Konstatirao je jedino ispravnu diagnozu, da se zapravo radi o velikom bolesniku, koji ima svega, jedino mu nedostaje duševnoga mira. Onoga mira što ga je donio Isus Krist i o kom pjevaju anđeli nad njegovim jaslicama: »Slava Bogu na visini, i na zemlji mir ljudima dobre volje« (Luka 2, 14.). Zato Pijo XI. već u prvoj svojoj enciklici »Urbi arcano Dei« g. 1922. ističe kao naročiti svoj životni cilj »Pax Christi in regno Christi« protiv savremenih lutanja ljudskog društva u pravu i moralu. Jubilejsku godinu svršava sv. Otac naročitom svetkovinom »Krista Kralja Slave«. Duboku misao ove svetkovine za pojedinca i za cijelo ljudsko društvo tumači on i u znamenitoj enciklici »Quas primas« 11. X. 1925. Tu iznosi i dvije spoljašnje karakteristike savremenoga doba, dijametralno oprečne velikoj ideji »Mira Kristova u Kraljevstvu Kristovu«. To je, prvo: zemaljština, zemaljski duh svijeta = Sekularizam: koji

traži u ovom sekulu (življenju) jedini svoj cilj i zadatak. Zato je glavno organizacija ljudi (društvo) u državi. Država je »bog«. Otud izviru: materijalizam, imperijalizam, boljševizam (»ničevo«), ekstremni nacijonalizam. Naravno: jer, po sekularizmu, kako reče Nietsche: »Bog je mrtav«. Izvor iz sekularizma kao životnoga načela iznosi drugi princip savremenoga društva: svjetovnjaštvo = laicizam, svjetovni duh u ljudskom društvu. Zapravo praktična primjena prednjega načela: iživljavati život bez ikakova obzira na Boga, bez utjecaja Božjih načela u zakonima. Dakle potpuna laicizacija društva. Zato: treba križ baciti iz škole i sudnice, nauk o vjeri iz obučavanja u školi, Crkvi oteti zemaljska dobra, napadati na Kler i Papu, stvarati nacijonalne crkve itd.

Kamo vodi ekstremni nacijonalizam ili apsolutni imperijalizam: gledamo mi danas u Evropi i Aziji na svoje oči, kako ga je sv. Otac Pijo XI. gledao u duhu g. 1922 ili 1925, kad je pisao ove svoje monumentalne enciklike. Još je za vremena želio upozoriti svijet na kobne dane, ako ne potraže mir Kristov u Kraljevstvu Kristovu. Enciklike: O kršćanskom odgoju mladeži (1929), »Casti connubii«, o kršćanskom braku (1930), »Quadragesimo anno«, o socijalnim i materijalnim pitanjima po načelima Evanđelja (1931), »Divini Redemptoris« protiv komunizma, »Mit brennender Sorge« protiv nesretne i potpuno neznanstvene teorije o rasama i t. d. Sve su to zapravo detaljno izrađene pojedinačne istine iz misli vodilje Pija XI. »Mir Kristov u Kraljevstvu Kristovu«.

Dakako da Sv. Otac ne daje samo načela, već iznosi i pomagala kako da se ta načela provedu u življenju. Zato ističe u prvom redu Presvetu Euharistiju vječno nepresušno vrelo duhovnoga življenja i napredovanja, i potiče na Euharističke Kongrese kao i na štovanje Presvetoga Srca Isusova. Brine se za pravi uzgoj i savremenu izobrazbu svećenstva.

Da spriječi potpunu laicizaciju društva, spominje se nekadanašnjih vjekova kad su svjetovnjaci živo i aktivno sudjelovali u crkvenom životu i stvara »Katoličku Akciju«. Ona treba da i u novom doba kreira kršćanskim duhom zadahnute svjetovnjake, da ih bliže poveže sa duhovnim pastirom i da mu bude uz njegovo vodstvo na pomoć, kako bi se opet uveo Kristov duh u kršćansku općinu i u njoj se podržavao. Mje-

sto laičke države neka se uzgoji Katolički lajikat, neka se okupe svjetovnjaci da budu apostoli svojih porodica i svoje okoline, ne bi li opet Kristov duh prožimao ljudsko društvo. To bi zapravo bilo praktično izgrađivanje i provođenje Mira Kristova u Kraljevstvu Kristovu. Jer svaka pojedina porodica, svaki pojedini katolik i kršćanin trebali bi da budu članovi Kraljevstva Kristova. Dašto i životom, nesamo po imenu. Čitavim svojim djelovanjem, a nesamo po zapisanom članstvu. Punim srcem kršćanske pravednosti i ljubavi, koja će od mnogih članova stvoriti jedno srce i jednu dušu — punu iskrenih i plemenitih djelovnih osjećaja prema bližnjemu i dušu potpuno predanu u Božju volju.

Brojne enciklike sv. Oca Pija XI. za svaku prigodu ljudskoga života: njegovo živo sudjelovanje sa javnim životom svijeta; njegov drhtaj i njegova briga da bi se pomoglo svakom čovjeku: i vjernom i nevjernom, plemenitom mužu i okorjelom pakosniku, kršćaninu i nekrštenom; njegovo živo nastojanje da bez ikakova ličnoga interesa, bez ikakove materijalne koristi za Crkvu postojano vapije i moli državnike i zemaljske glavare za pomoć cijelomu čovječanstvu, za duhovni mir i materijalno spokojstvo milijuna ljudi; njegova apsolutna objektivnost i u oštrini osnovana na toploj kršćanskoj ljubavi; njegove efektivne materijalne žrtve za ove ideale svečovjeka; taj veliki Kristov duh u Piju XI. — taj duh doista kršćanski i apostolski pribavio je njemu općenito poštovanje i ovjekovječio mu ime u ljudskoj povijesti.

Rad sv. Oca Pija XI. oćutio se na dvorovima i u diplomacijama katoličkim, kršćanskim i nekršćanskim. Jednako su njegovo praktično djelovanje zapazili u zarobljenoj Rusiji, u razorenoj Španiji, u nesretnoj Kini i Mexiku.

Možda nije nikad i nigdje odjeknula riječ Božja »Kraljevstvo moje nije od ovoga svijeta«, kao što je zadivila svijet, kad se Pijo XI. za volju Božjeg mira g. 1929. lateranskim ugovorom odrekao hiljadugodišnje »Papinske države« i zadovoljio se »Vatikanom«, jednim kutićem Grada da bude »vječni Rim!« Odriče se veliki Papa Pijo XI. svjetovne države, da se lakše održi duhovna Crkva, Kraljevstvo Kristovo, da se spasi nezavisnost duhovnih dobara Kristova društva, da se savršenije razvija duhovna kultura kršćanstva. Sv. Otac Pijo XI. ugleda se u sv. Franju Asiškoga, kad je ono na neopravdani očev prigovor od-

bacio svomu ocu i haljine — da uzmogne lakše zazivati Boga — svojim Ocem!

Pijo XI. dostojno je nastavio pastirsko i misijsko djelovanje Papinstva, naročito svojih neposrednih prethodnika. Za najnovije doba čovječanstva trebalo je tražiti i utirati nove staze, da većini ljudi zadnjih — recimo — osamdeset godina ne presahnu vazda živi izvori Kristova otkupljenja. Pijo XI. konkretizirao je novim načinom teorijski i praktički mnoge vječne kršćanske istine. Pokazao je kako bi trebalo danas u praksi provesti XIX. vjekova poznata Kristova načela pravednosti i ljubavi prema Bogu i bližnjemu. U Piju XI. kao da je sjedinjen veliki duh diplomata Lava XIII. i asketski, samozatajni, skromni duh Pija X. Kao i ovi jednako je Pijo XI. učenjak i diplomat, kako je i veliki duhovni pastir i učitelj kršćanstva. Socijolog, državnik, misionar. Nikomu nametljiv, dok se sagiba do svakoga i najnižega i najdaljega. Ni pred kim da uzmakne, svakomu da otsječe istinu, ali opet vazda blag i pun Kristove ljubavi. Moli, opominje, osuđuje zlo, ali ne proklinje osobe, već moli za zalutale. Pravedan ne znajući laske, odrješit a da nije naprasan. Vazda otac sviju, raskriljenim rukama čeka, tkogod se odazove milosti Božjoj za koju on postojano moli.

I nas Hrvate milo je primao, kadgod bi došli do njega. I ako smo relativno mali narod gledom na stotine milijuna katoličkoga, a pogotovo svega kršćanskoga svijeta. Znao je i našu slavnu i žalosnu povijest. Očinski se brinuo i za naše prilike i neprilike. Iskreno je žalio kad nije uspjelo provesti već gotovi ugovor, koji bi bio koristan i pravedan za naše crkvene potrebe.

I taj Sveti Otac naš — ostavio nas po Božjem određenju. Ponosimo se s Njim, jer je nesamo njegov život, već i sama smrt Njegova postala Crkvi na korist, Bogu na slavu. Ponosni smo na nj, jer je bio muž doista duhom i srcem velik. Pravi savremeni nasljednik sv. Petra, dostojan namjesnik Kristov na zelji, uistinu i lično autoritativni vrhovni učitelj i pastir Crkve Kristove. On nije samo naučavao, već je i do krajnih granice proveo u životu riječ Gospodinovu: »Ako hoćeš da uđeš u život — uzmi Križ svoj i slijedi mene!«

Sv. Otac Pijo XI. časno je nosio križ svoj — sve do onoga časa, dok je duhom svojim sreo Gospodina Isusa Krista i pozdravio ga: »Mir . . .« »Isuse« . . .! **Dr. Barac Fran.**

SV. OTAC PAPA PIJO XII.

Točno prema crkvenim propisima sastao se zbor kardinala 1. ožujka u Conclave da bira novoga Papu. Neobično je, što su došli svi do jednoga. Njih 62, a toliki u poodmaklim godinama i slaba zdravlja, neki čak iz Amerike. Neočekivano je, da je izbor svršen već 2. ožujka. Izvanredno je rijetko, da je biran tajnik bivšega Pape, jednako kao i to da je izabran rođeni Rimljanin: Njegova Uzoritost kardinal kamerlengo Eugenij Pacelli, koji je uzeo ime Pijo XII.

Mi znamo da jedini vječni Gospodar života i smrti konačno odlučuje o krupnim događajima ljudske povijesti. Pogotovo u Crkvi Kristovoj, kojoj je obećao da će s njome biti do konca svijeta i da je ne će nadvladati ni vrata paklena. Ali je riječ Božja i to, kako su nedokučljivi sudovi Njegovi i neistražljivi putovi Njegovi. I kako Gospodin ne rijetko upotrebljava slabo i neugledno da proizvede golemo i veličajno.

Zato je naša radost prirodna, a naše suđenje na ljudsku, kad se veselimo što je biran za Petrova nasljednika jedan od najuglednijih i najpoznatijih kardinala, višegodišnji revni suradnik blago pokojnoga Svetoga Oca Pija XI. Za naš ne odveć duboki ljudski um mnogo je pristupačnije, za našu strašljivu ćud mnogo je utješnije što je Providnost Božja odabrala za svoga Namjesnika na zemlji baš Njegovu Uzoritost kardinala Pacellia, poznatoga uvaženoga suradnika kardinala Gasparria, napose i na Kodeksu kanonskog prava, umnoga i borbi dorasloga nekoć apostolskoga Nuncija u Münchenu i Berlinu. Nama godi što je Papom postao odličan kardinal, kojega je nezaboravni Sv. Otac Pijo XI. šiljao kao svoga legata na uvažene svjet. euharistijske kongrese u Buenos Aires i Budimpeštu, ili po drugim zadaćama u Ujedinjene američke države i u Francusku. Mi se ponosimo što Svetom Stolicom upravlja iskusni diplomat i poliglot, učenjak i odličan govornik. Opet sve ove i druge osobitosti uzoritoga kardinala Pacelli, potrebne i korisne

za najvišu crkvenu službu kruni naročito odličje, kad se zna, da je on bio i jest strogo crkveni i duhovan čovjek, izvanredno pobožan svećenik.*

Crkvena povijest uči nas da je Gospodin odabirao za izvanredno doba znamenite muževe na pr. Leona Velikoga, Grgura VII., Inocenta III., i t. d. Sudimo zato, jer su bili potrebni svojem vremenu, kao što su gotovo nužni bili našem doba: Lav XIII., Pijo X., Benedikt XV., Pijo XI. Zato hvalimo Gospodinu i radujemo se što je za sadašnje izvanredno teške prilike, za ovu neobičnu dramatski uzburkanu epohu odabrao iza Pija XI. baš njegova učenika i pomagača Pija XII. Molimo se Gospodinu i ufamo se u Njegovu veliku milost, da će pomoći Svetoga Oca, kako bi mogao potpuno ispuniti zadaću, koju je Gospodin naročito njemu namijenio.

Na ljudsku — sigurno je da naša velika, ali i moralno defektna epoha, treba baš sada u vrijeme kolektivizma — jakih, velikih, umnih ličnosti i na crkvenim visokim položajima. Tolikim nesamo »velikim« svjetskim ljudima, već i pravim homunculusima ne imponira nevidljivi Sin Božji Isus Krist. Oni hoće da gledaju u reprezentantima Kristove Crkve muževe, u kojima uistinu i stvarno živi i djeluje Isus Krist. Oni izvan Crkve, a i golema većina mislioca u Crkvi, hoće da vide kršćanstvo nesamo u uzvišenoj teoriji već u dnevnom življenju, u praksi, na djelu. Kršćanstvo, koje je u svakom pogledu na savremenoj intelektualnoj, moralnoj i socijalnoj visini. Kršćanstvo, koje će primjerom svoga življenja i djelovanja uistinu preporađati i podizati ovo moralno malaksalo doba, a opet će biti napredno gledom na savremenu znanost, umjetnost, tehniku i t. d.

Općenita žalost za Pijom XI. i izvan rimokatoličke Crkve, a pogotovo u samoj Crkvi, dopušta misao da je savremenicima dojadio kruti materijalizam, egoizam i geocentrička uskogrudnost. Nesamo egoizam jadnih siromašnih ljudi — shvaćamo ga još kako tako, kad je to misera contribuens plebs! — već i egoizam onih na vrhovima imutka, moći i izobrazbe. Omrznuo je monizam jednako kao i prazne fabule spiritizma, teozofije, masonerije, magije. Čini se da različne forme savremenog mark-

* Za nas je vrijedno napose spomenuti i to, što ističe L' Osservatore Romano, da je sam Sveti Otac Pijo XI. istakao »neumorni, herojski rad svoga predragoga Kardinala Državnog Tajnika« o pregovorima oko Konkordata s Jugoslavijom« (Kat. List, 1939. br. 10. str. 124.).

sizma, provođene u Mexiku, Španiji i Rusiji, otrijeznile mnoge naivne članove njihovih organizacija. Ili se u njima, iza toliko krvarenja i živinskoga uživanja, digla glad za nečim višim i duhovnim. Sigurno je da znatan dio inteligencije kao i priprostoga pučanstva hoće, želi i traži pravu čistu istinu bez uvijanja. Pravdu potpunu bez skrivačica i domišljate igre riječima. Samilost, dobrotu, ljubav — da ne ugasne i posljednja nada u više vrednote. U čovjeku se probudio čovjek, koji hoće da ima i uredan svoj dom, poštenu porodicu, iskrene susjede, ličnu slobodu na svojem posjedu, u svojoj slobodnoj domovini, da je ravnopravan i jednak svomu drugu, bratu i t. d. Ali taj čovjek traži i više, duhovno, nadzemaljsko — jer je iskusio da mu bez onoga Najvišega Bića nema sreće ni duševnoga mira. Oteli su mu duhovno, ali ga s time upropastili moralno. Čovjek ne može da bude bez ovih visokih ideala. Ako ih sam u sebi i ne očuva, divi im se i teži za njima, kad ih vidi inkarnirane i provedene u životu. To su kao svjetionici na uzburkanom moru, kao magnetska igla kormilaru, kao sjevernica zvijezda u mrkloj noći.

Baš ove visoke ideale donio je čovječanstvu Božanski Spasitelj. Po brizi i nastojanju da se u rodu ljudskom održe, može se raspoznati Kristova ustanova. Da se ovi ideali očuvaju u ljudskom rodu, Krist je osnovao Crkvu i postavio Petra za svoga namjesnika na zemlji. Ako doista te ideale naučava i svijetom raznosi, onda je Crkva »sama po sebi međ narodima uzdignuti znamen i da k sebi poziva one, koji još ne vjeruju, i djecu svoju da utvrdi, kako je vjerovanje što ga ispovijedaju osnovano na najčišćem temelju«. (Concil. Vatic. Sess. III. c. 3 D. B. 1794). Tako je bitna zadaća nasljednika Petrovih, da te ideale postojano osvjetljavaju i za njih se žrtvuju.

Intelektualna visina i duhovna katolička dubina Svetoga Oca Pija XII. jamče da će uz Božju milost nastaviti veliko djelo Pija XI.

Mi ćemo u odanoj vjernosti i u iskrenoj ljubavi postojano moliti za veliku milost, da se plemeniti naš Sveti Otac uzmogne žrtvovati Bogu na slavu, Crkvi i svemu čovječanstvu na korist — čitavom dušom, doklegod je Božja volja!

Dr. Barac Fran.

ARISTOTELOVA NAUKA O DUŠI.

Dr. Josip Lach.

SUMMARIUM.

Magnum momentum philosophiae aristotelicae eiusque influxus in philosophiam christianam, necnon progressus studiorum eiusdem philosophiae aristotelicae apud magnas nationes commoverunt me ad versionem operis Aristotelis *Περὶ ψυχῆς* simul cum commentario edendam.

Hoc in opere Aristoteles capite primo dignitatem psychologiae, eiusque problemata et difficultates in propriis obiectis perscrutandis ostendit; in secundo autem capite eiusdem libri sententias philosophorum varias profert, et sic primum brevem conspectum psychologiae historicum dedit.

Duo haec capita, quasi introductoria in ceteram psychologiam hic una cum commentario invenies.

Aristotel i kršćanska filozofija.

Ko je proučavao postanak i razvitak kršćanske filozofije, mogao je opaziti, kako se ona organski nastavlja na staru grčku filozofiju. Grčki filozofski sistemi bivaju eklektički preuzimani od kršćanstva i transformirani novim kršćanskim istinama. Napose to dolazi do izražaja u problemima, koji se tiču egzistencije Božje, naravi Božje, ljudske duše, svrhe čovjeka i ovoga svijeta. Grčkom filozofijskom shvaćanju i rješavanju tih problema dodavaju kršćanski filozofi svoje novo i potpunije rješenje, koje dobiva potvrdu i u objavljenoj istini. U svom prvom razvitku kršćanska filozofija tako je usko povezana s tumačenjem i obranom kršćanskih istina, da ona zapravo niti ne postoji onako odjelita od teologije, kako je to u njenom razvitku došlo do izražaja u skolastičkoj filozofiji. Filozofijski se problemi u patrističkom periodu kršćanske filozofije rješavaju kao usput kod obrane ili tumačenja pojedinih kršćanskih istina.

Patristička filozofija nosi na sebi pečat Platonizma. Platonova filozofija bila je glavni izvor iz kojega su crpli svoju filozofsku mudrost prvi i najveći mislioci ovoga prvoga razdoblja kršćanske filozofije. Dominantan položaj Platonovoj fi-

lozofiji u njezinoj neoplatonskoj transformaciji pribavio je u kršćanskoj filozofiji sv. Augustin, jedan od najvećih filozofskih i teoloških umova ne samo u patrističkom razdoblju, nego uopće sve do danas. Augustinovom geniju imade Platonizam zahvaliti što je postao glavnim izvorom kod rješavanja mnogih filozofijskih problema, napose koliko se oni odnose na Boga i na ljudsku spoznaju. Utjecaj Neoplatonizma ostaje gotovo neokrnjen u kršćanskoj filozofiji sve do srednjega vijeka, kada se ona razvija u skolastičku filozofiju.

Kao što je Platonizam davao glavni biljeg patrističkoj filozofiji, tako sada skolastičkoj filozofiji daje glavni sadržaj i formu Aristotelizam. No ipak uza sve to kod najviših metafizičkih problema ostaju na snazi neoplatonske ideje. Do pobjede Aristotelizma nije došlo tako lako ne samo zbog velikog ugleda, što ga je Platon uživao u kršćanskoj filozofiji, nego i zbog nedovoljnog poznavanja Aristotelove filozofije. Sve tamo do 12. stoljeća bili su na zapadu poznati tek logički spisi Aristotelovi, i zato se u to vrijeme raspravljaju poglavito problemi iz logike i dijalektike. Problem općih pojmova dovodi do opreke između realizma i nominalizma. Protivnici realizma u 12. stoljeću, među kojima se osobito isticao Petar Abelardo, daju novo shvaćanje općenitim pojmovima, protivno realističkom, u obliku Konceptualizma. No kad su početkom 13. stoljeća postali na zapadu poznati i ostali Aristotelovi spisi, napose njegova Metafizika, Fizika, Psihologija, Etika i Politika, onda je njegova filozofija počela sve snažnije potiskivati Platonovu, da je konačno za Alberta Velikoga, i Tome Aquinskoga, kada je sredovječna skolastika došla do svoga zenita, gotovo posve ne istisne.

Dok je stara franjevačka škola pristajala još uz Platonizam, u Augustinovoj interpretaciji, dotle se dominikanska škola na čelu s Albertom Velikim priklonila Aristotelizmu. Albert Veliki bio je prvi skolastički filozof, koji je čitavu Aristotelovu filozofiju sistematski proučio, uzevši kod toga u obzir i arapske tumače Aristotelove filozofije. Plod ovoga svoga rada objelodanio je u čitavom nizu svojih spisa, koji su zapravo parafrastičko tumačenje Aristotela. No premda se Albert Veliki priklonio Aristotelu, to još ipak stoji on pod dosta jakim, ako i ne odlučnim utjecajem Platonizma, odnosno Neoplatonizma. Konačnoj pobjedi Aristotelizma u skolastici pridonio je odlučni udio sv. Toma Akvinski.

Upoznavši po svom velikom učitelju sv. Albertu Velikom, filozofa iz Stagire, priklonio se Toma posvema ovom genijalnom misliocu antikne filozofije. I dok je Albert tek na neki način otvorio pristup k čitavoj Aristotelovoj filozofiji, a da ju sam ipak nije konsekventno prihvatio u svojim djelima, dotle je Toma, uočivši pronicavošću svoga uma, veliku vrijednost Aristotelove filozofije, konsekventno pribavio prevlast Peripatetizmu nad Platonizmom i Neoplatonizmom u skolastičkoj filozofiji. Aristotelova filozofija postala je ne samo dominantna u kršćanskoj filozofiji, već je po filozofiji ušla i u samu teologiju. I tako je peripatetički filozofski sistem postao jedinstvenim temeljem u filozofiji i u teologiji. Da upozna svoje suvremenike s naukom Filozofa, kako Toma jednostavno naziva Aristotela u svojim djelima, posvetio se on tumačenju njegovih filozofijskih djela. Kod toga je napustio parafrastički način Albertov, te je slijedeći metodu Averoesa izradio točan komentar tumačeći tako reći redak po redak velikoga Stagiričanina. Kod toga mu je bio od velike pomoći njegov redovn. drug Vilim iz Moerbeka u Flandriji, koji je na Tomin poticaj iz grčkog originala doslovce preveo na latinski djela Aristotela, Simplicija, Galena, Prokla i drugih, i tako omogućio Tomi, da upozna čistoga Aristotela, bez neoplatonskih primjesa i pogrešnih tumačenja kasnijih stoljeća. I upravo ovaj oslon na grčki original, daje Tominim komentarima posebnu vrijednost, jer nam je u njima prikazana Aristotelova filozofija, kako je bila sačuvana u tadašnjim grčkim tekstovima. Oslanjajući se na vjeran prijevod svoga prijatelja Vilima, tumači Toma upravo zapanjujućom jasnoćom Aristotelovu nauku, tako da možemo mirno reći, da je Aristotelov genij u sv. Tomi našao po genijalnosti sebi ravnopravnog komentatora. I zbog toga je Tomin komentar sigurno jedan od najsigurnijih vodića, koji će nas dovesti do pravoga shvaćanja Aristotelove filozofije.

Na Aristotelovu nauku oslanja se Tomina nauka o spoznaji, o pojmu, sudu, zaključivanju i suđenju. Tomin realizam je peripatetski realizam. Tomina Metafizika, Teodiceja, Psihologija i Etika također imadu svoj izvor u Aristotelu. Po sv. Tomi postala je Aristotelova filozofija glavni temelj »vječne filozofije«. Tako je još i danas u neoskolastici, koja je doduše u mnogim pitanjima već daleko naprijed pokročila, ipak peripatetička filozofija u Tominoj interpretaciji glavni njezin te-

melj kako u teoriji spoznaje tako u općoj metafizici, kao i u specijalnim metafizičkim disciplinama, kozmologiji, psihologiji i teodiceji.

Današnji studij Aristotelove filozofije.

Ovaj sumarni prikaz postanka i razvitka kršćanske filozofije iznio sam zato, da pokažem, što me ponukalo, da se posvetim proučavanju Aristotelovih djela. Kao što su veliki skolastici srednjega vijeka u Aristotelovoj nauci našli sigurne i čvrste temelje za kršćansku filozofiju, i kao što su za njih Aristotelova djela postala nepresahlo vrelo »philosophiae perennis«, tako treba da je Aristotelova filozofija i za nas, koji nastavljamo skolastičko filozofijsko istraživanje, također onaj izvor iz kojega ćemo crpsti principe za daljnje istraživanje. Ovo poznavanje Aristotela korisno je s dva razloga. Prvo, na taj ćemo način mnogo bolje i temeljitije upoznati samu Skolastiku, jer će nam biti poznati sami njezini temelji, a drugo, moći ćemo na osnovu onih istina, do kojih se je um ljudski već u davnini dovinuo, nastaviti istraživanje novih istina. U naučnom je naime istraživanju uvijek ne samo korisno, nego i potrebno, da se najprije upoznamo s onim, što je na jednom području nauke već učinjeno, da se tako sačuvamo od beskorisnog istraživanja onoga, što je već prije nas kao sigurno utvrđeno, a drugo, da na temelju tih sigurnih istina pristupimo istraživanju onoga, što još uopće nije istraženo, ili što su prijašnji mislioci premalo ili nedovoljno osvijetljili. Dakako da ovakva naučna metoda stavlja velike zahtjeve na onoga, koji se njome služi, ali zato vodi sigurno do cilja, t. j. do unapređivanja pojedinih naučnih grana, kako u cjelini tako u pojedinosti. Držeći se eto u svom naučnom radu ovdje izloženih načela, pristupio sam proučavanju Aristotelovih djela uz želju, da rezultatima toga svoga rada upoznam najprije svoje slušače na bogoslovskom fakultetu, a zatim sve druge, koje zanima filozofija.

Pogledamo li, kako stoji sa studijem Aristotelovih djela kod drugih naroda, vidjet ćemo, kako se je velik broj učenjaka i kod Engleza, Francuza, Italijana, a napose kod Nijemaca, posvetio proučavanju Aristotela. Od velike su koristi za razvitak toga studija bila skupna kritička izdanja Aristotelovih

djela u 19. stoljeću, od kojih je na prvom mjestu izdanje pruske Akademije znanosti u Berlinu, u Bekkerovoj redakciji. Zatim francusko u izdanju F. Didot-a u Parizu. Osim ovih skupnih izdanja izašao je čitav niz kritičkih izdanja pojedinih Aristotelovih djela, tako da nam danas u tom pogledu stoje na dispoziciju tekstovi obrađeni sa svim potrebnim kritičkim aparatom. Razumijevanju Aristotelovih djela pomažu i kritička izdanja njegovih grčkih komentatora. Tu je na prvom mjestu izdanje berlinske Akademije pod naslovom Commentaria in Aristotelem Graeca, započeto 1882. i dalje, te obasiže 23 sveska. Kao nadopuna ovoj zbirci nadovezuje se u izdanju iste Akademije Suplementum Aristotelicum u tri sveska svaki po dva dijela.

Uz ova izdanja grčkoga teksta postoji ogromna prevodna literatura kod svih prije spomenutih naroda. Ovdje ću samo spomenuti izvrsni njemački prijevod, što je izašao u redakciji dra. E. Rolfesa uz suradnju A. Bussea i A. Gudemana u tri sveska s kratkim komentarom. Prvi svezak obuhvata Poetiku, Male prirodoznanstvene spise, i Metafiziku. Drugi svezak, djelo O duši, Nikomahovu Etiku i Politiku. Treći svezak obuhvata logičke spise, koji dolaze pod skupnim imenom Organon.

Kod nas Hrvata prevedena je jedino u cijelosti Aristotelova Poetika. Rekonstrukciju teksta, novi prijevod i komentar učinio je Martin Kuzmić, koji je to djelo izdao potporom hrvatske vlade god. 1912. On u svom predgovoru kaže, da se uz Gomperzov prijevod poslužio i Pavićevim iz god. 1869. Aristotelovu Poetiku preveo je u novije vrijeme i Miloš Đurić. Izdano u Beogradu 1935. Osim ovoga djela koliko je meni poznato, nemamo više nijedan prijevod kojeg drugog čitavog Aristotelovog djela. Ova činjenica još me više ponukala, da se posvetim proučavanju filozofijskih Aristotelovih djela, da ih onda postepence predam javnosti u hrvatskom prijevodu s potrebnim tumačenjem.

Današnji silni razvitak psihologije, kojemu je sigurno najviše pridonio W. Wundt svojom primjenom eksperimentalne metode na čitavo područje psihologije, dakle i na ono, koje nije više psihofizičke naravi, a koji se razvitak očituje u sve većoj raščlanjenosti psihologije, kao i u sve većem produbljivanju psiholoških problema, ponukao me, da od Aristotelovih djela odaberem za prevođenje upravo njegovo djelo *Περὶ ψυχῆς*

u kojem nam on daje prvo sistematsko djelo o psihologiji, kao posebnoj grani filozofije. Izdanjem ovoga prijevoda želim pridonijeti makar skromni prilog za proučavanje Aristotelove filozofije kod nas, a napose želim, izdanjem baš ovog djela, pokazati, na kojem je stepenu bila psihologija u Aristotelovo vrijeme. Na taj ćemo način s jedne strane najlakše upoznati kako je ogromni napredak učinjen baš na ovom području filozofije, ali ćemo ujedno s druge strane opaziti, kako o temeljnim pitanjima racionalne psihologije, koja kulminiraju u pitanju; što je duša; koja je njezina narav; kako ona nastaje; što se zbiva s dušom nakon smrti; nema ni danas jedinstvenog rješenja. Drugim riječima, o čisto metafizičkim problemima u psihologiji, koji su po svojoj naravi izvan dohvata čiste empirije i eksperimenata, nema još ni danas takvoga rješenja, koje bi od svih bilo prihvaćeno kao posve sigurno i jedino moguće. I kao što su u Aristotelovo vrijeme postojala najoprečnija mišljenja o naravi same duše, i o tumačenju duševnih doživljaja, tako se i danas, duševno doživljavanje, kao i problem same duše, različito rješava, i to, ili asocijativnom i aktualitetnom teorijom, ili zasebnim supstancijalnim nosiocem i uzročnikom duševnih čina i doživljaja. Ovo razilaženje u rješavanju osnovnih problema psihologije, najbolje nam pokazuje, kako su ti problemi teški za rješavanje, i kako se oni posebnošću svoje naravi i kompliciranošću duševnog života izmiču neposrednom uvidu našega razuma, te smo ih prisiljeni tek doumljivanjem rješavati. Time što nam nije sama duša kao neka stvarnost neposredno na dohvatu, već što za nju saznajemo na temelju njezinih funkcija, otešćano je u velike konačno rješenje toga problema, iako naravno nije onemogućeno. Mi smo naime i kod mnogih drugih problema prisiljeni, da primjenom principa kauzalnosti, upoznajemo narav i opstojnost nekog agensa, čiju stvarnost neposredno ne spoznajemo.

Pa tako upravo i u psihologiji, na osnovu naravi samih duševnih doživljaja, zaključujemo opravdano na supstancijalnog nosioca tih doživljaja, otklanjajući i asocijativnu i aktualitetnu teoriju.

Neke primjedbe o tekstovima Aristotelovog djela O duši.

Nakon ovih općenitih uvodnih opazaka, potrebno je, da još nešto kažem i o samom Aristotelovom djelu *Περὶ ψυχῆς*. Prikazat ću ovdje najprije ukratko tekstove, kojima sam se kod prevođenja služio, kao i način samoga prevođenja, a onda ću kazati nešto i o samom tumačenju ovoga djela.

Kao temeljnim tekstom služio sam se kod prevođenja onim tekstom što se nalazi u III. svesku skupnih Aristotelovih djela u izdanju A. F. Didota, Paris, i to izdanje iz god. 1921. Taj tekst je tako zvani opći ili vulgatni tekst, koji je po mišljenju Torstrikovom, kako ćemo malo kasnije pobliže spomenuti, novijeg datuma od onoga koji se po njegovom mišljenju nalazi u pariškom kodeksu E 1853 u ostacima druge recenzije druge knjige O duši. Tekst u Didot-ovom izdanju rađen je na temelju Bekkerove recenzije, te se od njegovog teksta vrlo malo razlikuje. Kako je Bekker, a poslije njega i Trendelenburg u pogledu vjernosti teksta najveću vrijednost podavao već spomenutom pariškom kodeksu E 1853, te se jedan i drugi kod rekonstrukcije teksta ponajviše i njega držao, to je iza njih Bussemaker ponovno pregledao najvećom pomnjom, kako sam ističe, ovaj kodeks, i u predgovoru cit. Didotovog izdanja na str. VIII do XII u devet stupaca donio nova čitanja, koja su izmakla pažnji Bekkera i Trendelenburga. Ove Bussemakerove razlike uzima poslije u obzir Ch. Belger kod drugog izdanja Trendelenburgovog djela »Aristotelis de anima libri tres«. Ovaj Trendelenburgov tekst i komentar, izdan u Belgerovoj redakciji u Berlinu 1877, drugi je tekst, kojim sam se služio kod svoga prevođenja. Kako Trendelenburg u svom opširnom komentaru tumači tako reći redak po redak Aristotela, to mi je ovaj komentar bio od velike koristi ne samo kod tumačenja pojedinih mjesta, nego i kod samoga prevođenja, jer sam baš pomoću ovoga komentara lakše utvrđivao smisao pojedinih riječi, koje Aristotel upotrebljava u više različitih značenja.

Uz ova dva navedena teksta konzultirao sam kod prevođenja i Torstrikovu recenziju teksta izdanu u Berlinu 1862, te Biehl-Apeltovu, 3. izd. Leipzig 1926. Već sam prije spomenuo kako je Torstrik držao, da je u fragmentima pariškog kodeksa E 1853 našao ostatke nove recenzije druge knjige O duši, koja je starija od vulgatine recenzije. Taj naime kodeks, ka-

ko on to izvješćuje u Uvodu u svoga izdanja I—XXVI, sadržaje tri knjige o duši od kojih prva i treća potiče od jedne ruke, koja je napisala i drugu knjigu. No od te druge knjige sačuvan je samo njezin početak, koji se nalazi na istom listu na kojem i svršetak prve knjige. Isto tako sačuvan je samo i svršetak druge knjige, koji se nalazi na istom listu na kojem i početak treće knjige. Tako dakle od jedne ruke imamo prvu i treću knjigu i spomenuta dva fragmenta druge knjige. Od posve pak druge ruke potiče druga knjiga O duši, koja je naknadno umetnuta između prve i treće tako, da je prijašnja druga, od koje sad imamo samo fragmente, izbačena. Ovaj poslije pisani tekst postao je vulgatni tekst. Torstrik misli, kad bi recimo postojao samo ovaj kodeks E, a drugi da bi svi propali, onda bi se izvornim Aristotelovim tekstom morali smatrati oni fragmenti druge knjige, a ne tekst, koji je sačuvan u cijeloj drugoj knjizi. No ukoliko se na osnovu drugih postojećih kodeksa i grčkih tumača, mora smatrati i ovaj cijeli tekst pravim tekstom, to moramo, po mišljenju Torstrikovom, nužno zaključiti, da obje recenzije potiču od samoga Aristotela.

Torstrik misli da je već u najstarije vrijeme bilo poznato, da obje recenzije druge knjige potiču od samoga Aristotela. Prva i to starija, od koje imamo sada samo fragmente, bila je na svom mjestu između prve i treće knjige, a druga mlađa, napisana od druge ruke, nalazila se na koncu treće knjige, kako to svjedoči sačuvana bilješka pisana tom istom rukom na sadašnjem fragmentu druge knjige. Poslije je tijekom vremena, ova druga mlađa recenzija druge knjige, umetnuta u samo djelo, i to tako, da je starija recenzija, kako je već spomenuto, izbačena sa svoga prvotnog mjesta. Na taj način se eto lako dogodilo, da su ti izbačeni dijelovi propali, a sačuvali su nam se samo oni dijelovi, koji su bili napisani na svršetku prve, i na početku treće knjige.

Nadalje drži Torstrik, da su stari grčki komentatori poznavali ovu stariju recenziju druge knjige, premda su se svi služili novijim vulgatnim tekstom. Tako navode stariji tekst na nekim mjestima Philopon, Themistije i Sophonije. Prema tomu, ako se sve okolnosti uvaže, ne može se sumnjati u vrijednost i vjerodostojnost spomenutih fragmenata druge knjige.

Da je u fragmentima druge knjige, sačuvan stariji tekt, sudi Torstrik po tome, što je u tim fragmentima ista materija

obrađena na manje izglađeni, i više jednostavni način, nego što je to u vulgatnom tekstu druge knjige. I zato drži on, da s pravom fragmente naziva starijim, a cijelu knjigu, novijim izdanjem.

Isporedimo li nadalje spomenute dvije recenzije druge knjige s tekstom druge knjige kako se nalazi u kodeksu S (Laurentianus 81/1.) opazit ćemo, da je taj tekst neko srednje izdanje između spomenutog starijeg i novijeg izdanja, ali tako, da je bliži starijem izdanju, koje je jednostavnije. Prema tomu, kaže Torstrik, imamo od druge knjige O duši tri recenzije. I to najstariju Aristotelovu recenziju, zatim njegovu drugu ili vulgatni tekst, i napokon treću, koja je nastala mnogo kasnije od dviju Aristotelovih, te sadrži vulgatni tekst, koji je bliži starijoj, nego novijoj recenziji.

No ne samo da je Torstrik čvrsto uvjeren, da je u pariškom E kodeksu našao dva različita teksta druge knjige O duši, koja oba potiču od Aristotela, nego on drži pače vrlo vjerojatnim, da je Aristotel i prvu i treću knjigu svoga djela O duši, izdao sam u dva izdanja, naime uz prvo izdanje još i drugo ispravljeno i nadopunjeno. On to pokušava i dokazati ispoređivanjem različitih kodeksa. Ujedno tvrdi, da sadašnji tekst treće knjige ne potiče od Aristotela, nego je sastavljen od nekog nepoznatog autora od dvaju prijašnjih izdanja. U koje je vrijeme ovo spajanje tekstova nastalo ne može se, veli on, odrediti. Jedino je to sigurno, da su već Themistije i Aleksandar imati isti tekst treće knjige, koji imamo i mi. Prema tomu je sadašnji tekst treće knjige sigurno postojao već u četvrtom stoljeću poslije Krista.

Iznio sam nešto opširnije ovo Torstrikovo mišljenje, koje je u svoje vrijeme pobudilo pažnju u naučnom svijetu, i ujedno dalo poticaj, da se ponovno ispita pariški E kodeks. Učinili su to, kako navodi Apelt u svom uvodu u Biehlovo izdanje (str. III. i IV.), Pansch, Biehl, Stapfer, Rodier, i to tolikom pomnjom, da su iznijeli o tom kodeksu sve, što se uopće moglo još reći, tako da nam je taj kodeks poznat danas u najsitnije tančine. Sama Torstrikova teza o dvjema Aristotelovim recenzijama, nije prihvaćena u naučnim krugovima, te se danas kao posve nedokazana otklanja. Sam Belger, koji i te kako cijeni Torstrikov kritički rad, te se njime i poslužio kod drugog izdanja Treudelenburgovog djela, priznaje, da iz Torstrikovih

premisa nikako ne slijedi, da obje recenzije druge knjige o duši, potiču od samoga Aristotela. Ustvrditi se može jedino to, da obadva teksta dolaze pod Aristotelovim imenom. Da li su pak postojale i dvije recenzije prve i treće knjige, ostaje potpuno neriješeno. (isp. o. c. str. XXV i XXVI.) Isto tako otklanja i Biehl Torstrikovo mišljenje, da su u pariškom kodeksu E sadržane dvije Aristotelove recenzije. On drži da je neshvatljivo, da bi Aristotel, koji je svoje misli o nekom predmetu uvijek jasnim i preciznim riječima izražavao, ponovno tu istu građu, iza kako ju je već jednom pismeno izdao, kroz cijele knjige u drugu formu preokrenuo. Zato Biehl misli, da oni fragmenti druge knjige u pariškom kodeksu, nisu drugo, do li ostaci parafraze, načinjene na osnovu Aristotelovih tumačenja, ili možda tekst sastavljen od kojeg Aristotelovog učenika na temelju upamćenih tumačenja. A što se tiče sadašnjeg teksta treće knjige, on nije također nastao, kako su to dokazali Vahlen i Neuhaeuser, spajanjem dvaju Aristotelovih tekstova, kako je tvrdio Torstrik. (isp. Biehl-Apelt o. c. str. VII.)

Četvrti napokon tekst, kojim sam se kod prevođenja služio, je već spomenuti Biehl-Apeltov tekst, izdanje od 1926. I ovaj tekst, imade za glavnu podlogu pariški E kodeks, premda je, kao i svi već prije navedeni tekstovi, rekonstruiran i pomoću drugih kodeksa. Popis ovih kodeksa, nalazi se kod svih navedenih izdanja označen u uvodu. Trendelenburg povrh toga donosi i točan opis pojedinih kodeksa, te koga zanima, kako ti kodeksi izgledaju, može to naći u njegovom uvodu.

Svi ovi tekstovi obiluju kritičkim bilješkama, te pružaju prevodiocu mogućnost, da se odluči eventualno i za drugo čitanje, nego što je označeno gore u tekstu, ukoliko to drži opravdanim. S time u vezi napominjem, da mome radu nije bila svrha da dadem neku novu recenziju teksta, već da općenito prihvaćeni i kritički utvrđeni tekst zaodjenem u hrvatsko ruho.

Neke primjedbe o prijevodu i komentaru Aristotelovog djela O duši.

Prikazavši tekstove kojima sam se služio, valja mi nešto reći i o načinu prevođenja. Što se tiče načina prevođena, tu uz jedan srednji, postoje i dva ekstrema. Neki naime drže, da je

potrebno dati doslovni, ili kako neki kažu ropski prijevod. Primjer takvoga prevođenja imamo baš u prijevodu već prije spomenutog Vilima iz Moerbeka. On ne samo da je preveo svaku pojedinu riječ grčkog originala, nego se držao gotovo uvijek i istog originalnog poredka riječi. Takav je prijevod istina vjerna slika originala, ali je često baš zbog te vjernosti nerazumljiv onomu, koji ne pozna jezik iz kojega je prijevod učinjen. To vrijedi napose, ako se duh jezika u koji se prevodi, kao i način izražavanja, razlikuje od duha jezika s kojega se prevodi. I zato držim, da ne valja slijediti ovaj način prevođenja, ako je on na štetu jasnoće i razumljivosti prijevoda. Drugo ekstremno stanovište drži obratno od prvog, da se kod prevođenja imamo obazirati jedino na jezik na koji prevodimo, te nastojati, da u tom jeziku vjerno reproduciramo samo misli, a ne i riječi dotičnog autora, čije djelo prevodimo. Mora se priznati da ovakav prijevod, ako je uistinu dobro izveden, daje često puta, barem obzirom na formu, dojam originalnoga djela. No ipak mislim, da je ovakav slobodni prijevod, koji se baš zbog svoje slobode vrlo lako pretvara u običnu parafrazu, često puta na štetu ne samo vjernosti misli, nego i načina kako su te misli u originalu izražene, što je mnogo puta od ne male važnosti kod znanstvenih djela, i to napose kod onih, koja obrađuju suptilne i zamršene filozofijske probleme. Dok bi se dakle kod običnih literarnih djela, ovakav slobodni način prevođenja, mogao još nekako opravdati, to mislim, da ga kod naučnih djela, zbog spomenutih razloga, ne valja slijediti. I zato sam ja kod svoga prevođenja, odabrao srednji put, između ova dva ekstremna. Išao sam naime za tim, da dadem prijevod, koji će što vjernije izraziti misli samoga pisca, i to na način, kako ih izražava sam pisac. Otstupio sam od toga jedino u onim slučajevima, gdje bi doslovni prijevod grčkoga teksta, zbog kratkoće ili neobičnosti načina izražavanja misli, bio na štetu jasnoće hrvatskog prijevoda. Da to postignem, učinio sam najprije doslovni prijevod svih triju Aristotelovih knjiga O duši. Taj doslovni prijevod učinio sam i zato, jer sam uz prijevod Aristotelovih djela odlučio sastaviti i grčko-hrvatski rječnik za njegova djela, u kojem bi bila napose sadržana Aristotelova filozofijska terminologija. Pomanjkanje takvoga rječnika često puta sam osjetio kod prevođenja, jer je M. Kappesov rječnik, u kojem su alfabetskim redom poredani i tumačeni Aristote-

lovi filozofijski tehnički termini, dosta manjkav, te sadržaje baš samo najvažnije termine. Tako sam ja već sada načinio potpuni rječnik Aristotelovog djela O duši, koji sadrži cca 2.000 različitih riječi i filozofijskih termina, koji dolaze u tom djelu, uz točnu oznaku u kojoj knjizi, glavi i retku pojedina riječ dolazi, i kakvo značenje ima na tom mjestu, ako dotičnu riječ Aristotel uzima u različitim značenjima na drugim mjestima. To je ujedno temelj budućeg Aristotelovog rječnika, koji će nastati daljnim prevođenjem ostalih Aristotelovih djela. Ako taj moj rječnik i ne će biti tako brzo predan javnosti, to je on zasada barem za mene od velike koristi kod daljneg prevođenja.

Na temelju ovog doslovnog prijevoda načinio sam onda drugi, u kojem sam nastojao što vjernije izraziti Aristotelove misli, pazeći kod toga i na njegov poredak riječi. Kad sam na taj način načinio prijevod, koji je po svojem stilu bio vrlo blizu originalu, uvidio sam, da bi neka mjesta bila dosta nejasna, i zato sam kod trećeg usavršavanja prijevoda takva mjesta izrazio nešto slobodnije u pogledu stila, pazeći jedino na to, da smisao ostane isti. Na taj način, mislim, da mi je uspjelo načiniti prijevod, koji se nije niti udaljio previše od originala, a niti je tako vezan po stilu uz original, da bi bio zbog toga nejasan i nerazumljiv. Naravno, da ona mjesta, koja su u grčkom tekstu zbog iskvarenosti samoga teksta nejasna, nisam ni ja u svojem prijevodu mogao učiniti jasnim i lako razumljivim. Razjašnjenje takvih mjesta, koliko se uopće dadu razjasniti, dao sam u komentaru pojedinih knjiga.

Prijevod sam dao na uvid prof. dru Šancu, D. I., koji je kod nas sigurno jedan od naboljih poznavaoca Aristotelove filozofije. Poznato je njegovo posve originalno tumačenje i shvaćanje Aristotelove nauke o materiji i formi. Latinski pisana rasprava o tome, štampana je u Bogoslovskoj Smotri 1928. Ovom prigodom zahvaljujem dru Šancu na opaskama, koje mi je dao u vezi s mojim prijevodom.

Što se tiče komentara, taj je načinjen ponajprije na temelju samoga Aristotelovog teksta. Princip je naime, kojega se valja kod svakog tumačenja držati, da najprije gledamo što je neki pisac napisao, a zatim da nastojimo shvatiti, što je time htio reći. Riječima pak treba dati onaj smisao, koji odgovara tekstu i kontekstu. Ukoliko bi negdje međutim smi-

sao bio nejasan, treba da ga nastojimo razjasniti pomoću onih mjesta, gdje se dotični pisac jasnije izražava. Ujedno moramo manje jasna mjesta tako tumačiti, da naše tumačenje ne dođe u sukob s jasnom naukom nekoga pisca. Potrebno je to napose kod starih pisaca, kod kojih se originalni tekst izgubio, te danas raspolažemo samo s prepisima, koji su se daljnim prepisivanjem lako iskvarili. Kakogod su ova izložena načela po sebi jasna, te se možda mnogome čini i suvišnim da ih ovdje spominjem ipak sam to učinio, jer se protiv njih možda češće griješi, nego možda ko i misli.

Kako sam kod svoga tumačenja morao uzeti u obzir i jezičnu i sadržajnu stranu, to sam se obzirom na prvu služio poglavito tumačenjima Trendelenburga i Torstrika, a za stvarna tumačenja uzeo sam kao podlogu komentar sv. Tome, koji spada među najbolje sredovječne komentatore Aristotelovih djela. Od starih grčkih tumača imao sam na dispoziciju samo Simplicijev komentar. Što se pak tiče nauke pojedinih Aristotelovih pretšasnika, koje on navodi u ovom svojem djelu konzultirao sam izvrsno djelo od Dielsa: Die Fragmente der Vorsokratiker. Ostalu literaturu kojom sam se također u svom poslu služio navodim na koncu ovoga uvoda.

A sada da kažem samo još nešto o vremenu, kada je Aristotel napisao svoje djelo O duši, i kako je ono sastavljeno. U Aristotelovom naučnom radu, kao i razvitku njegovog filozofijskog sistema, možemo razlikovati tri razdoblja. Prvo, kad Aristotel stoji pod jakim utjecajem svoga još živog učitelja Platona. U to je vrijeme on vezan u svojim spisima i obzirom na sadržaj i obzirom na formu na svoga velikoga učitelja. U ovom razdoblju možda su nastali i najstariji dijelovi treće knjige nauke o duši. Drugo razdoblje poklapa se najvećim dijelom s vremenom Aristotelovog boravka u Assosu, te je karakterizirano reformom Platonove metafizike, i to napose kritikom njegove nauke o idejama. Treće razdoblje pada u vrijeme njegovog boravka u Ateni, i tu je Aristotel na vrhuncu svoje naučne djelatnosti i filozofske samostalnosti. U tom trećem razdoblju imalo bi nastati cijelo njegovo djelo o duši. (Isp. Ueberweg: Gesch. d. Phil. B. I. str. 360 squ.) Svoju nauku o duši obradio je Aristotel u tri knjige. Prva knjiga ima pet poglavlja, druga dvanaest, a treća trinaest. U grčkom tekstu nemaju pojedina poglavlja nikakvog posebnog naslova, no ja

sam prema sadržaju pojedinih poglavlja metnuo na početak svakog poglavlja odgovarajući naslov, slijedeći u tom primjer Busseov, koji je to isto učinio u svojem prijevodu ovog Aristotelovog djela. Činilo mi se to zgodnim, jer ovako čitatelj odmah po naslovu znade o čemu se u tom poglavlju raspravlja. Navodim ovdje naslove pojedinih poglavlja, kako sam ih ja sastavio, da tako uzmognu čitatelji unaprijed saznati o čemu sve Aristotel govori i raspravlja u svojoj nauci o duši.

Prva knjiga. 1. Teškoće i problemi nauke o duši. 2. Filozofski nazori o duši prije Aristotela. 3. Da li spada gibanje na bit duše. 4. Duša nije sklad, niti broj, koji se giba. 5. Duša nije sastavljena od počela.

Druga knjiga. 1. Duša je prva entelehija naravnoga organičkoga tijela. 2. Duša je princip života, osjećanja i mišljenja. 3. U kakvoj su međusobnoj vezi pojedine duševne moći. 4. Prehrana i rađanja. 5. Osjetilno opažanje. 6. Vrste osjetilnih predmeta. 7. Vid, boja i svijetlo. 8. Zvuk i sluh. 9. Njuh i miris. 10. Okus i vrste okusa. 11. Opip. 12. Osjet i osjetilna moć.

Treća knjiga. 1. Koliko ima osjetila i od čega su sastavljena. 2. Djelovanja pojedinih osjetila. 3. Da li je mišljenje isto, što i osjećanje. Što je maštanje i kako nastaje. 4. Razum i njegovo djelovanje. 5. Tvorni i trpni razum. 6. Kako razum misli i poima stvari. 7. O djelovanju pojedinih duševnih moći. 8. Duša je na neki način sve što postoji. 9. Koja moć izvodi mjesno gibanje. 10. Razum i težnja kao principi gibanja. 11. Što je princip gibanja kod nesavršenih životinja. 12. Koja su osjetila potrebna pojedinim rodovima živih bića. 13. Opip je najnužnije osjetilo za životinje.

Kako se iz ovoga sadržaja vidi, Aristotel u prvoj knjizi iznosi općenito probleme psihologije, te ujedno daje kratak prikaz filozofskih nazora o duši, na koje se onda u tri slijedeće glave kritički osvrće. U drugoj knjizi iznosi svoju definiciju duše, i ujedno govori o funkcijama vegetativnog i senzitivnog principa, tumačeći pojedine vrste osjetilnog djelovanja. U trećoj napokon knjizi govori o intelektivnoj duši ili razumu, te o načinu njegovog djelovanja.

Budući da prva i druga glava iz prve knjige sačinjava neki uvod u Aristotelovu psihologiju, to sam odlučio objelodaniti ove dvije glave zajedno s tumačenjem i prije nego će

izaći čitavo ovo djelo t. j. prijevod i komentar. Iz ovoga izvatka moći će čitatelji upoznati način Aristotelovog raspravljanja, i ujedno barem nešto prosuditi, kako sam preveo ovo djela na hrvatski. Čitavo djelo nadam se da će uz pomoć Božju, izaći još tokom ove godine, i imat će oko 300 štampanih stranica obične osmine.

Kod prijevoda sam uzeo Bekkerovu citaciju, jer je općenito prihvaćena u naučnom svijetu. Brojevi, koji označuju redke odgovaraju recima u grčkom tekstu, a ne recima u hrvatskom prijevodu, jer to dvoje nije bilo moguće uvijek uskladiti. Ti su brojevi stavljeni izvan teksta sa strane. Brojevi u tekstu označuje veće odlomke, kako su označeni u Didot-ovom izdanju. Ovi su brojevi stavljeni zato, jer komentar nije sastavljen po recima, nego po ovim većim odlomcima. Pomoću ove dvostruke oznake, držim, da će biti lako naći odgovarajuće mjesto kako u tekstu, tako i u komentaru. Kako sam već ovdje u uvodu naveo djela, kojima sam se služio kod tumačenja, a činim to isto i u popisu literature, to u komentaru, da izbjegnem svako suvišno citiranje ispod linije, navodim posebno samo ona mjesta iz spomenutih autora, gdje u komentaru navodim njihov doslovni tekst, za potvrdu kojega tumačenja.

Literatura. A. F. Didot: Aristoteles opera omnia. V. III. Paris, 1921. F. A. Trendelenburg: Aristotelis de anima libri tres. Ed. alt. Berlin, 1877. A. Torstrik: Aristotelis de anima libri III. Berlin, 1862. Biehl-Apelt: Aristotelis de anima libri III, Ed. ter. Leipzig, 1926. M. Hayduck: Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria. Berlin, 1882. P. F. Angeli M. Pirotta, O. P. S. Tomae Aquin. in Aristotelis librum de anima commentarium. H. Diels — W. Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker B. I. — III. Berlin, 1934 — 38. Dr. E. Zeller — dr. W. Nestle: Die Philosophie der Griechen, I. T. 1. Hlf. 7. Aufl. Leipzig 1923., Dr. E. Zeller — dr. W. Nestle: Die Phil. d. Griechen I. T. 2. Hlf. 6. Aufl. Leipzig 1920. — Dr. E. Zeller: Die Phil. d. Griechen, II, T, 1. Abt. 5. Aufl. Leipzig 1922. i II. T. 2. Abt. 4. Aufl. Leipzig 1921. — Th. Gomperz: Griechische Denker, III. B. 3. u. 4. Aufl. Berlin u. Leipzig 1931. Dr. E. Rolfes: Die substantiale Form u. d. Begriff der Seele bei Aristoteles. Paderborn, 1896. — Dr. K. Schlottmann: Das Vergängliche und Unvergägliche in der menchlichen Seele, Halle, 1873. — A. Bullinger: Aristoteles Nus—Lehre. Dillingen 1882. — A. Bullinger: Zu Aristoteles Nuslehre, München 1885. Dr. A. Busse: Aristoteles, Über die Seele. 2. Aufl. Leipzig 1922. F. Ueberweg — dr. K. Praechter: Geschichte der Philosop-

hie, I. B. 12. Aufl. Berlin 1926. — F. Ueberweg — dr. B. Geyer: Geschichte der Philosophie, II. T. 11. Aufl. Berlin 1928. — Dr. W. Pape's: Handwörterbuch der Griechischen Sprache, I. II. B. 3. Aufl. Braunschweig, 1914. — Dr. Eisler: Vörterbuch der Philosoplischen Begriffe, I. B. 4. Aufl. Berlin, 1927., II. B. 4. Aufl. Berlin, 1929., III. B. 4. Aufl. Berlin, 1930. M. Kappes: Aristoteles Lexikon, Paderborn, 1894.

DE AUCTORITATE DECRETI PRO ARMENIS.

(Occasione quinti centenarii a concilio Florentino celebrato)

Auctore Carolo Grimm S. J.

Eorum, qui theologiae positivae operam utcunque navarunt, quaestio de auctoritate Decreti pro Armenis, praesertim partis eius quintae, quanti sit momenti, fugiet sane neminem. Nam sive de sacramentorum singulorum et in specie de sacramenti ordinis essentia disseras sive in potestatem Ecclesiae circa sacramenta inquiras vel invito decretum hoc obtrudent theologi. Vel invito, dixi, cum communem auctoritatum sortem etiam Decretum pro Armenis nanctum sit: ad sententias plurimas easque sibi oppositas probandas a variis adhibetur! Unde mirum non est, mox etiam de auctoritate eius quaestionem motam esse. »Quae ad decretum pro Armenis attinent, scribit P. Hugon O. P., cui ex theologis S. J. maxime P. Galtier et Billot suffragantur, non contendimus, illud esse definitionem de fide sensu stricto, sed esse actum concilii et actum doctrinalem, profitemur, quem erroneum reputare non liceat.«[1] Unde idem cl. auctor infert: »Quia tenendum est, inquit, hoc decretum esse verum et veritatem sacramentorum docere,[2] putandum est Ecclesiam posse aliquid circa materiae specificae determinationem ... quapropter dicimus: Ecclesia voluit tali potestate uti et reapse determinavit ut impositio manuum, quae fuit olim et remanet adhuc apud Orientales sola materia essentialis, non pertineret amplius ad essentiam sacrae ordinationis, et instrumentorum porrectio, quae non fuit semper adhibita, foret in Ecclesia Latina sola ma-

[1] Revue Thomiste 31, p. 264: »Quant au decret pro Armenis, nous ne pretendons pas que ce soit une définition de fide au sens strict, mais nous maintenons que ce decret est un acte conciliaire et un acte doctrinal, qu'on ne saurait qualifier d'erroné«.

[2] Idque »modo immutabili«; cfr. infra. Tractatus dogmatici V, Supplementum, Paris 1925., pg. 510.

teria essentialis.«[3] Quibus verbis doctrinam tradit, quam em. card. van Rossum[4] et post eum P. Pesch »prorsus obsoletam« habet.[5] Verhaar autem vel potius van Noort de sacramenti ordinis essentia disserens, quamvis eandem Decreto pro Armenis auctoritatem tribuat, contendit tamen tum manuum impositionem tum instrumentorum porrectionem de necessitate esse sacramenti.[6] Cuius sententiae sectatores, ut patet, cum a prioris sententiae tum a sequentium asseclis acerrime oppugnantur.

Cum prima sententia em. card. van Rossum profitetur: »necessario fatendum est, secundum doctrinam Papae Eugenii IV. in sola traditione instrumentorum essentiam Sacramenti Ordinis esse reponendam.«[7] Agnoscit itaque decreti indolem doctrinalem cum sententia priore. Negare tamen videtur eius indolem conciliarem, vel utcunque definitivam, nam paulo infra ita habet: »Quinta itaque pars Decreti . . ., quae agit de . . . Sacramentis . . . valorem documenti ab ordinaria Magisterii auctoritate conditi non excedit.«[8] Oppositio vero culminat in em. cardinalis deductionibus: »Ex omnibus, inquit, quae hucusque tractavimus nobis constare videtur, gravissimas immo insuperabiles atque cogentes adesse rationes ad recedendum a doctrina de essentia Sacramenti Ordinis ab Eugenio IV. proposita. Doctrina enim haec evidenter contradicit traditioni Sanctorum Patrum, Conciliorum, ecclesiarum Occidentis et Orientis.«[9] Eadem conclusio erat iam antea P. Straub.[10]

Quodsi hisce omnes sententias possibiles exhaustas esse existimares, procul dubio fallereris. Nam commune est omnibus hucusque relatis saltem unum, vdl. sanctam et inconcus-

[3] Ibidem, pg. 512. sq.

[4] De essentia sacramenti ordinis, Freiburg 1914, pg. 14.: »Nostra aetate a nullo amplius propugnatur vel etiam simpliciter asseritur«!

[5] Compendium theologiae dogmaticae, Freiburg 1926., n. 309.: »Ita Gregorius de Valentia et quidam thomistae, quae sententia prorsus obsolevit«!

[6] Cfr.: Tractatus de sacramentis, Hilversum 1926., II., pg. 150. sqq.

[7] De essentia sacramenti ordinis, pg. 158.

[8] Ibidem, pg. 169.

[9] Ibidem, pg. 175.

[10] Cfr. De Ecclesia Christi, Oeniponte 1912., II., pg. 462., ubi difficultates contra infallibilitatem summi Pontificis enodans de nostro casu ita sentit: »Sane in theoria fatentur et contendunt omnes, pontifices, ubi non definiendo docent, falli posse; cur igitur id aliquando accidisse etiam improbabiliter negemus? Ceterum error iste gravis sensu vulgato huius vocis vocari non meretur«. — De liceitate talis opinionis cfr. Deneffe in »Stimmen der Zeit«, Bd. 119 (1930), pg. 417. sq.

sam tenere indolem decreti doctrinalem. Quare non desunt tempore praesertim noviore qui etiam hanc negantes doceant, Pontificem nequaquam doctrinam expositam auctoritative approbare voluisse, sed potius Armenis de instructione aliqua practica providisse. Ita ex. gr. Dieckamp, qui decretum »eine päpstliche Pastoralunterweisung« nominat,[11] et praesertim P. Quera, qui sententiam suam valde strenue propugnat.[12] Cui sententiae adnumerandi sunt omnes, quotquot asserunt, per Decretum caeremonias vel ritus exhiberi, qui ab Armenis in suam liturgiam propter conformitatem cum Ecclesia Romana assumendi fuissent.

In harum itaque trium sententiarum principalium argumenta inquisitio, cui brevem historiam et conspectum ipsius decreti, de cuius auctoritate periclitatur, praemittendam censuimus, obiectum dissertationis praesentis sunto!

I. PARS: BREVIS HISTORIA ET CONSPECTUS DECRETI PRO ARMENIS.

Baronio teste:[13] »Disceptarunt Armenii de suis controversiis, ac demum orthodoxae veritatis luce collustrati a Pontifice et Synodo Catholicae fidei formulam religiose in sessione publica IV. id. Decembris celebrata[14] excepere: eam synodali decreto inseruit Eugenius, ex quo praecipua capita decerpimus...« Enumerantur deinde singula, quae Armeni »religiose excepere« vdl: »Imprimis damus eis sanctum symbolum ... in oecumenico Constantinopolitano Concilio editum ... Secundo tradimus eis definitionem quarti universalis Concilii Chalcedonensis ... Tertio definitionem de duabus voluntatibus duabusque Christi operationibus ... Quinto Ecclesiasticorum sacramentorum veritatem pro ipsorum Armenorum, tam praesentium quam futurorum, faciliori doctrina sub hac brevissima redigimus formula ... Sexto compendiosam illam fidei regu-

[11] Dieckamp, Katholische Dogmatik, Münster 1920., pg. 308.
[12] Cfr. »Estudios ecclesiásticos« 1925., pg. 138—153; 237—250; 1927., pg. 54—78; 157—170.
[13] Cfr. Annales XXVIII., pg. 287., ed. Theiner.
[14] Haec temporis determinatio certe mendosa est, nam bulla »Exsultate Deo« de die 22. Novembris 1439. est — ibid., pg. 292.; praeterea id 22. Novembris factum testatur Horatius Justinianus in suis »Actis s. oec. concilii Florentini«, Mansi XXXI., pg. 1729. Similiter Augustinus Patricius, Summa conciliorum: »X. Kal. Decembris 1439.«, Mansi XXXI., pg. 1904.

lam . . . : Quicumque . . . Octavo . . . etc . . . Lecto autem solemniter in nostra et huius sanctae Synodi praesentia memorato decreto, mox dilectus filius Narses Armenius, . . . in idiomate Armenico publice haec quae sequuntur legit, quae in continenti dilectus filius Basilius Ordinis Minorum, noster et ipsorum Armenorum communis interpres, publice sermone Latino in hunc modum ex scripto legit: Beatissime Pater et sanctissima Synode. Totum hoc sanctum decretum . . . fuit pridie de verbo ad verbum in nostro idiomate clare expositum et interpretatum, quod quidem optime nobis placuit et placet. Ad maiorem autem nostrae mentis expressionem eius effectum summatim repetimus. In ipso continetur primo . . . secundo definitionem . . . tertio definitionem . . . quarto . . . quinto brevem formulam septem sacramentorum Ecclesiae vdl . . . (enumerantur!) declarando, quae sit cuiuslibet sacramenti materia, forma et minister, quodque in sacrificio altaris, dum calix offertur, vino paululum aquae admisceri debet . . . Sexto . . . etc . . .«[15] Et concluditur declaratio Armenorum ita: »Nos igitur oratores nomine nostro nostrique reverendi patriarchae et omnium Armenorum . . . hoc saluberrimum synodale decretum cum omnibus suis capitulis, declarationibus, definitionibus, traditionibus, praeceptis et statutis, omnemque doctrinam in eo descriptam . . . cum omni devotione et oboedientia acceptamus, suscipimus et amplectimur.« Si addimus adhuc duas laconicas relationes de praeparatione huius decreti, quae hucusque ex historia de eo erui potuerant, ni fallimur, plane exhausimus. »Litteris exhibitis sacrae synodo, reverendissimis cardinalibus Ostiensi, sanctae Sabinae, ac doctoribus pluribus per summum pontificem, sacra approbante synodo deputatis, et incessanter quasi diebus singulis in apostolico palatio cum Armenis praefatis convenientibus, institutis sacrae Romanae ecclesiae adeo instructi sunt . . . praedicti, quod infra scripti decreti fidem . . . religiosissime suscepere« — ita prima relatio Horatii Justiniani[16] habet. Augustinus Patricius, canonicus senensis autem narrat: »Eugenius . . . pontifex . . . advenientibus Armenorum legatis, . . . et eorum intellectis erroribus contra fidei nostrae puritatem per multos dies eorum sententias discuti et per viros sacrae doctrinae peritissimos confutari, aperirique veras et catholicas

[15] Annales, ibid., pg. 287—292.
[16] Mansi XXXI., pg. 1728.

iussit.«[17] Cum autem Armeni advenisse a Horatio Justiniano dicantur finita unione cum Graecis, quae sollemniter absoluta est 6. Julii 1439., et quidem advenisse »post aliquot dies«,[18] patet hos »multos dies« disputationis durasse circiter inde a medio mense Julio a. 1439. usque ad medium Novembrem seu per quattuor integros menses. Horum autem quattuor mensium historia tota duobus modo citatis testimoniis perstringitur. Ex quibus intelligitur, cur omnes in auctoritatem decreti inquirentes, ut statim videbimus, per solam decreti exegesim et argumentis indirectis quaestionem dirimere conentur.[18a]

II. PARS: INQUISITIO IN SINGULARUM RATIONES SENTENTIARUM.

A) Sententia docens decretum esse doctrinale, conciliare, doctrinam tradens immutabilem.

Tria, ut vidimus, huius sententiae assertores probare intendunt, vdl. auctoritatem decreto tribuendam esse actus: a) conciliaris; b) doctrinalis et c) immutabilis etsi non infallibilis. Ad primum characterem probandum affert Hugon[19] hanc rationem: »constat ex tota concilii historia« simulque cum P. Galtier adoptat verba card. Billot: »Nonnisi ex praeiudicatae causae necessitate potuerunt quidam adduci ad reiiciendam normam decreti pro Armenis.«[20] Et revera constat ex historia, legatos Armenorum exhibuisse epistulas suas sacrae synodo, cardinales theologosque disputationi cum Armenis deputatos fuisse quidem a summo Pontifice sed approbatos a synodo; denique decreti promulgationem factam esse in sessione publica et cum approbatione sacrae synodi. Quae omnino sufficere dicenda sunt ad indolem actus conciliarem vindicandam. Tamen non solum »ex praeiudicatae causae necessitate« sed etiam ex ipsa historia aliqua obscuritas habetur. Nam dum decretum unionis cum Graecis iam in ipso titulo exprimit indolem suam conciliarem (»Definitio sanctae oecumenicae synodi Florentinae — Horos tes hagias kai oikumenikes synodou tes en Florentia ge-

---

[17] Mansi ibid., pg. 1904.
[18] Ibidem, pg. 1728.
[18a] »Ueber die Vorverhandlugen zur Wiedervereinigung der Armenier fehlen bis heute die Quellenschriften« scribit P. Hoffmann, in historia concilii Florentini hodie facile princeps, in »Lexicon für Theologie und Kirche« (Buchberger) sub voce »Florenz«.
[19] Tract, dogm., 1. c., pg. 511.
[20] Cit. apud Hugon, 1. c.

nomenes«) Decreto pro Armenis titulus est: »Decretum Eugenii papae IV.«[21] Alia circumstantia, cuius rationem reddere impossibile est ob historiae silentium, etiam habetur: dum non solum decretum unionis cum Graecis sed etiam decretum pro Jacobitis[22] a summo Pontifice et saltem a S. R. E. Cardinalibus exstat subscriptum, Decreto pro Armenis subscriptio nulla est. Quid sibi istae formae distinctiones velint, ignoramus; sed his non obstantibus dicendum videtur, dubium non esse, quin decretum sit actus concilii Florentini.

Secundum, quod iidem auctores ostendere conantur, indoles est decreti doctrinalis. Sed, ne idem sermo nobis bis recurrat, examen rationum, quae afferuntur, ad secundae sententiae discussionem remittimus, cui hae communes sunt cum sententia, quam tractamus. Unum notasse sufficiat hoc loco sesecundum examen hoc indolem decreti doctrinalem ad minimum valde dubiam apparere.

Tertium, quod ab assertoribus primae sententiae probandum suscipitur, est, concilium in Decreto pro Armenis et speciatim in doctrina de sacramentis eorumque materia et forma sententiam enuntiare immutabilem. Imprimis patet, si indoles doctrinalis decreti serio dubia appareat, a fortiori hanc immutabilitatem dubiam esse debere. Sed, cum relate ad hoc punctum argumenta peremptoria, etsi ab indole doctrinali dubia praescindatur, habere videamur, id penitius considerandum nobis esse ducimus.

Immutabilitatem hanc non esse repetendam ex eo, quod haberetur definitio, vel ipsi assertores eius ultro concedunt.[23] Non deerant tamen auctores, qui hoc etiam affirmarent, quos em. card. van Rossum refutat fere exclusive argumentis indirectis tantum.[24] Verum his fortiora etiam addi posse autumamus. Nam vix dubium esse potest, quin verbis: »ecclesiasti-

[21] Formula »sacro hoc approbante Florentino concilio« electa est semper ab Eugenio ad extollendam suam auctoritatem supra concilium contra Basileenses, ut notat Horatius Justinianus (apud Mansi 1. c., pg. 1735.), ex quo apparet secundum Horatium omnino asserenda indoles conciliaris decreti. Idem sequitur ex allocutione Armenorum, qua decretum hoc acceperunt — cfr. supra Annal.! — et ex expressa denominatione in ipso decreto »hoc saluberrimum synodale decretum« (Annal., pg. 292.).

[22] Cfr. Mansi XXXI., pg. 1742-43.

[23] Cfr. pro sententia Hugon: Revue Thomiste, 1. c. supra; pro sententia Galtier: Dictionnaire de Théologie sub voce »Imposition des Mains« (col. 1408. sqq.), 1411-1412.

[24] Cfr. op. cit., pg. 162-169.

corum sacramentorum veritatem pro ipsorum Armenorum ... faciliori doctrina, sub hac brevissima redigimus formula« sententia ultima non proponatur! Praeterea, etsi concilium ad sententiam definitivam ad nulla verba determinata adstringatur, tamen in casu nostro, quid praesertim de doctrina de sacramentis proposita sentiendum sit, luculenter omni apparebit, qui eius tenorem cum illo decreti pro Graecis vel etiam cum quibusdam partibus decreti pro Jacobitis comparaverit. Nam in decreto pro Graecis singula eaque clare descripta puncta ab eodem concilio ita inducuntur: »In nomine igitur sanctae Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, hoc sacro universali approbante concilio Florentino diffinimus, ut haec fidei veritas ab omnibus Christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur etc.« In decreto autem pro Jacobitis item clare descripta puncta ita inducuntur: »sacrosancta Romana ecclesia ... firmiter credit, profitetur et praedicat ...« vel »firmissime credit, profitetur et praedicat« vel »anathematizat ..., exsecratur et damnat« vel »amplectitur ..., approbat et suscipit«. Quae sunt sane longe alia ac illa, quae in Decreto pro Armenis et praesertim in parte eius quinta de sacramentis leguntur.[25] Ceterum huc referenda sunt omnia, quae contra indolem doctrinalem generatim adducuntur.

Rationes porro, quibus Hugon et Galtier immutabilitatem sententiae de sacramentis latae probant, sunt praecipue duae. Prima in eo est, quod secundum eos Ecclesia in concilio Florentino uti voluit potestate, qua se instructam existimavit, vdl. mutandi essentiam physicam sacramentorum, et revera mutavit materiam ordinis pro tota Ecclesia occidentali et pro Armenis. Sed ex historia concilii ipsius nos contrarium cum certitudine probare posse videmur.

Uti superius iam notavimus, unionem cum Armenis eiusque praeparatoria unio cum Graecis immediate praecesserat. Quae unio »collationibus 22«, quarum quaedam per plures dies continuabantur, praeparata et demum absoluta est. In ul-

[25] Cfr. Mansi l. c., pg. 1734-1741., ubi notandum etiam, quibus verbis inducatur additio aliqua ad Decretum pro Armenis: »verum, quia in suprascripto decreto Armenorum non est explicata (sic!) forma verborum, quibus in consecratione corporis et sanguinis domini sacrosancta Romana ecclesia, apostolorum doctrina et auctoritate firmata, semper uti consueverat(!)«. Ceterum huc referenda sunt omnia, quae contra indolem doctrinalem generatim adducuntur.

tima collatione, quae coram ipso summo Pontifice anno 1439. Florentiae habita est, Joannes de Turrecremata[26] de forma consecrationis disserens contra Graecorum epiclesim inter rationes theologicas ita habet: »Nunc venio ad aliquas rationes, quae videntur dare convenientiam cedulae nostrae (= in qua theses defendendas descripserant!) . . .[27] Secundo arguo sic: Christus instituit hoc sacramentum aut perfectum aut imperfectum: non est autem dicendum, quod imperfectum fecerit, Deuteronomii 32. »Dei perfecta sunt opera«; perfectio autem consistit in materia et forma: ergo Christus conficiendo sacramentum dedit perfectam materiam et perfectam formam.« Adhuc clarius enuncleat theologus idem suam rationem probandi. cum: »Item quinto sic arguo, inquit, Unitas ecclesiae necessario fundatur in unitate fidei et unitate sacramentorum, in iis quae sunt de substantia sacramenti. Hanc non potest mutare ecclesia, nec totus mundus, nisi dominus mandaret; ergo necesse est, ut omnes fideles conveniant in hoc sacramento . . . Ergo necessarium est quod eadem verba substantialia sint apud omnes . . . Notanter dico de substantia, quia varietas in aliquibus verbis, quae non creduntur de substantia, non diceretur scindere unitatem sacramentorum. Sic est de forma baptismi inter nos et vos, quia quidquid est de substantia baptismi, vos et nos habemus.«[28] Oratorem autem excipiens ipse Papa: »Audistis, inquit, quae dicta sunt ad complacentiam . . . Nec est credendum, quod aliquis doctor possit dare formam ex verbis suis confectioni corporis Christi.«[29] Et paulo post idem inculcat Papa in simili contextu gravissimis verbis (20. Junii? 1439.): »Quantum ad secundam partem quam secundus doctor dixit (= Turrecremata »doctissime demonstrans veritatem, formae transsubstantiationis«), non puto, quod aliquis sit ita parum intelligens, quod credat, quod possit confici corpus Christi aliter quam verbis salvatoris nostri . . .!«[30] Ex quibus, ni

[26] Torquemada; Horatius Justinianus eum alio in loco sequentibus verbis laude plenis inducit: »Turrecremata doctissime demonstrat veritatem transsubstantiationis«. Cfr. Mansi l. c., pg. 1683. — Ipse etiam fuit, qui tunc temporis »sacri apostolici palatii magister« eodem anno auctoritatem summi Pontificis contra aggressores Basilaeae collectos in concilio Florentino defendit idque de mandato Eugenii IV.; cfr. ibid., pg. 1941. sqq.

[27] Mansi ibid., pg. 1666.

[28] Ibidem, pg. 1674.

[29] Ibidem.

[30] Ibidem, pg. 1686.

fallimur, evidenter apparet, quam gratis asseratur Ecclesia in concilio voluisse uti potestate sua, mutandae scilicet materiae vel formae sacramentorum, et ulterius eam ad hanc mutationem acceptandam obligasse Ecclesiam occidentalem et Armenorum! Nam impossibile est, Papam post aliquos menses de sua potestate opinionem suam funditus mutasse; ex citatis autem apparet, rationes allatas non valere pro sacramento altaris tantum, sed principia exponi universalia, quorum particularis fiat applicatio. Unde apparet, non posse provocari ad illa, quae decretum pro Armenis habet de confirmatione: »Loco autem illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio«, cum Turrecrematae et Eugenio IV. nota fuerint vel ex doctrina Innocentii IV.[31] Rebus autem sic stantibus impossibile est etiam, Papam et concilium habuisse intentionem mutandi materias vel formas sacramentorum et obligandi Ecclesiam vel aliquam partem eius ad talem mutationem acceptandam.

Altera ratio, qua probaretur immutabilitas doctrinae propositae in quamque Hugon et Galtier valde insistunt, est consensus theologorum.[32] Fuse refutat hoc argumentum P. Quera.[33] Cui refutationi tantum haec addere volumus: etiam abstrahendo ab eo, quod in stabiliendo consensu theologorum, ad eorum qualificationem theseos attendendum sit (quod etiam P. Quera innuit!), non intelligimus, quomodo hic consensus probari possit eo, ut cum P. Galtier dicatur, pro tota periodo saeculorum XIII., XIV. et XV. septem tantum vel octo theologos inveniri, qui doceant essentiam sacramenti ordinis reponendam esse in sola manuum impositione (sic!) vel eosdem usque ad saeculum XIX. esse minoritatem.[34]

[31] Citatur apud Hugon, Tract. dogm. V., pg. 513; vel etiam Clementis VI. (cfr. Pesch VI., n. 233.) Quae sive Turrecrematam sive Eugenium IV. non impediverunt, quin Ecclesiae potestatem in sacramentorum substantiam negarent!

[32] Cfr. Hugon, op. cit., pg. 513.; Galtier autem ita: »Il n'est pas douteux non plus, inquit« que les théologiens aient eté unanimes... à voir dans la seule tradition des instruments le rite essentiel de l'ordination ... Or ce consensus theologorum s'est maintenu en fait jusqu' au XIX. e siècle«, l. c., col. 1414. 1415.

[33] In »Estudios ecclesiasticos« 1927., pg. 60—69.

[34] Cfr. 1. c., col. 1414., ubi ita prosequitur: »Pour toute la periode des XIIIe, XIVe, XVe siècles, il (= card. van Rossum!) en a trouvé sept ou huit en tout« et 1415: »Les listes dressées par le cardinal van Rossum lui-même établissent que ceux qui excluent le charactère sacramentel de la tradition des instruments pour la réserver à la seule imposition des mains sont en nombre infime comparativement à ceux qui le reconnaissent«!

Quae argumentatio evidenter ad rem non facit, nam positive demonstrandum esset, theologos saltem moraliter omnes conspirasse in doctrina, in sola traditione instrumentorum quarendam esse essentiam sacramenti ordinis. Quodsi argumentatio ita instituitur, apparet ex 316 theologis, quorum opera card. van Rossum examinare potuit, quique inde a saeculo XIII.—XVIII. inclusive floruerant, tantum 87 in sola traditione instrumentorum essentiam sacramenti ordinis reposuisse; reliquos autem vel in sola impositione manuum (69 iisdem saeculis!) vel in ambobus sive coniunctive sive disiunctive sumptis (160 iisdem saeculis!)!

Si itaque effectum inquisitionis nostrae in primam sententiam breviter complectimur, apparet: 1. Decretum pro Armenis esse certo dicendum conciliare, etsi circa id quaedam obscuritates historicae habeantur, nullo modo vero definitivum; 2. Ecclesiae intentionem certo non fuisse mutandae materiae vel formae cuiuscunque sacramenti et ideo 3. sententiam hanc sustineri non posse.

Per se respicienda adhuc esset illa sententia, quae materiam ordinis tantum partialiter, vdl. per additionem traditionis instrumentorum non autem per abolitionem manus impositionis a concilio Florentino mutatam esse contendit. Sed, cum pateat, Ecclesiam noluisse mutare materiam vel formam sacramentorum, sententia haec speciali refutatione vix indiget. Ceterum fuse refutata est a card. van Rossum.[35] Cetera, quae ad probandam immutabilitatem huius doctrinae afferuntur, vix consideratione digna sunt. Ita v. g. si Hugon provocat ad verba: »pro ipsorum Armenorum tam praesentium quam futurorum . . . doctrina«, bene respondet P. Quera, Catechismum concilii Tridentini ad parochos verbis adhuc significantioribus per constitutionem Clementis XIII. »In Dominico agro« (14. Junii 1761.) Ecclesiae commendatum esse.[36]

B) Rationes pro indole doctrinali et pro indole practica Decreti inter se comparantur.

Jam examinanda nobis est sententia secunda, quae scil. docet, decreti indolem esse quidem doctrinalem, sed doctri-

[35] Op. cit. pg. 33—40; Galtier, l. c.
[36] Cfr. »Estudios ecclesiasticos« 1925., 248. sq.

nam ipsam esse erroneam. Quam examinationem instituemus ita, ut rationes huius sententiae rationibus sententiae tertiae, quae indolem decreti practicam propugnat, opponamus itaque simul examinationem sententiae tertiae absolvamus.

Em. card. van Rossum indolem decreti doctrinalem proprie non probat, sed argumentis a patronis sententiae primae negans immutabilitatem doctrinae probari hanc vim tribuit; Straub vero, quamquam Pontificem in materia praesenti errasse dicit, tamen »instructio Eugenii haberi debet doctrina simplex, inquit, eiusdem auctoritatis ac catechismi romani . . . proposita in re adeo practica consilio magis practico(!).«[37] Rationes, quas afferunt praeter eas, de quibus supra vidimus, sunt praesertim tres: 1. ratio: incipit decretum pro Armenis, pars quinta, verbis: »Ecclesiasticorum sacramentorum veritatem pro... Armenorum... faciliore doctrina sub hac redigimus formula«;[38] 2. concilium, quamquam doctrinam s. Thomae ex opusculo »De fidei articulis et septem sacramentis« adoptavit, tamen id non sine ulla immutatione fecit. Ex quibus colligitur, doctrinam prouti in decreto iacet a concilio factam esse suam[39] et 3. Armeni decretum acceptantes explicite dicunt: declarando quae sit cuiuslibet sacramenti materia, forma et minister . . .« Quibus, quantum ad sacramentum ordinis attinet, confirmationis gratia addi posset concordia huius interpretationis cum »lege orandi« cum in Pontificali Romano legatur: »Moneat ordinandos quod instrumenta, in quorum traditione character imprimitur, tangant.«[40] His rationibus opponit P. Quera, qui sine dubio de re praesenti optime disseruit, sequentes cum negativas tum positivas rationes. Quae ad vocem »sacramentorum veritatem« et »pro faciliori doctrina« attinent, P. Quera iterato remittit ad expressiones in bulla Clementis XIII., qua Catechismum concilii Tridentini cum Ecclesia communicat.[41] Sicuti ex expressionibus bullae praelaudatae nullatenus sequitur, omnes et singulas propositiones in Catechismo contentas esse vel tan-

[37] Op. cit., pg. 457.
[38] Cfr. Hugon, op. cit., pg. 511.
[39] Cfr. ibidem.
[40] Cfr. pro ratione tertia: Galtier, l. c., col. 1413.; pro ratione congruentiae: Hugon, op. cit., pg. 514.
[41] Cfr. »Estudios ecclesiasticos« 1925., pg. 247—249 ; ibid. 1927., pg. 59.

tum auctoritative etsi non definitive Ecclesiae impositas, ita neque in casu nostro. Addere possemus relate ad vocem »pro faciliori doctrina«, dum propugnatores indolis doctrinalis vocem »doctrina« premunt, ex adverso posse eodem iure vox »faciliori« premi. Ex quibus apparet, hanc rationem minime esse evincentem. Relate ad secundam rationem, vdl. per mutationes factas in textu desumpto ex s. Thoma ostendi, concilium doctrinam expositam facere suam, ex rationibus historicis autumamus ita esse respondendum. Mutationes istae explicantur sufficienter ex fine, qui erat: praesertim illa extollere, in quibus Armeni erraverunt. Ad hoc sufficit solum contulisse catalogum errorum Armenorum a Benedicto XII. Armenis praesentatum, qui 117 errores omnis generis continet, inter quos praesertim illi in materia sacramentorum eminent.[42] Qui finis sane aequo modo prae oculis haberi potuit a concilio sive doctrinam Aquinatis fecerit auctoritative suam sive non. Relate ad rationem, quae petitur ex voce »declarando quae sit cuiuslibet sacramenti materia, forma etc.«, quam Armeni dirigunt ad Papam et concilium, bene observat P. Quera vocem »declarando« trahendam esse etiam ad »quodque in sacrificio altaris . . . vino paululum aquae admisceri debet«. Ex quo concludendum videtur, hanc vocem non significare praecise declarationem doctrinalem. Verum his rationibus omnis vis denegari non poterit, donec positive de sensu textus constiterit. Denique relate ad confirmationem ex »lege orandi«, dicendum est, hanc sane non esse quaerendam in rubricis praesertim in materia, in qua pars tutior est eligenda.[43]

Ex dictis apparet satis superque, ex solis rationibus internis rem non posse decidi. Ideo nec ex indole decreti, quae magnopere correspondet Catechismo concilii Tridentini, quamque P. Quera ut positivam rationem pro sua thesi adducit, res decidi valet, quamvis ratio haec consideratione sit digna. Causa ergo ex rationibus decreto extrinsecis seu historicis decidenda est, quo in negotio iterum historiae silentium valde sentitur. Priusquam argumenta directa, quae colligere potuimus,

---

[42] Cfr. Mansi XXV., pg. 1186—1270. vel elenchum aliquorum tantum apud Denz. n. 532. sqq. — Ceterum de aqua in sacrificio altaris vino admiscenda fuse tractarunt Armeni iam a. 1307. sub Leone rege et Gregorio Patriarcha; cfr. Mansi, ibid., pg. 133—148.
[43] Cfr. »Estudios ecclesiasticos« 1926., pg. 329—30.

exponamus, considerare volumus breviter, quae argumenta indirecta adduci valeant. Quorum idea principalis haec est. Si Decretum pro Armenis ab Ecclesia doctrinale habitum est et praesertim tradens doctrinam immutabilem, tunc ei debetur »assensus religiosus« nec licebit theologis »propositam doctrinam reiicere, impugnare, vituperare vel quocumque modo censurare.«[44] Quodsi aliquis fecerit, ab auctoritate Ecclesiae certe corripietur. Praeterea non debet edi a magisterio Ecclesiae doctrina decreto opposita, nam ubi primum id acciderit, patet, neminem ad doctrinam priorem amplius adstringi.

Haec si ad casum nostrum applicantur, ut optime habet, P. Quera, apparet statim, quaestionem de materia ordinis disputatam mansisse apud theologos etiam post Florentinum celebratum. Quae opinionum diversitas etiam in concilio Tridentino apparuit:[45] sine ullo scrupulo theologi argumentis ex Decreto pro Armenis contradicebant. Quae dissensio usque ad nostros dies protracta est; immo nostris temporibus impune doctrina Decreto pro Armenis, saltem prout a quibusdam exponitur, opposita ut communis docetur. Immo dicendum est, ipsum magisterium authenticum non obscure in partem contrariam inclinare. Consulantur tantum S. Pontifices Clemens VIII. et praesertim Leo XIII. in constitutione sua apostolica »Apostolicae curae« ex cathedra nullitatem ordinationum anglicanarum declarans! Cuius ultimi argumenti vim eludere conatus est P. Galtier ostendendo historice ex mente S. Pontificis criterium applicatum restringendum esse ad solum casum, de quo agebatur, ne quaestiones disputatas dirimeret. Sed quamquam id verum est, tamen sine dubio ex hac constitutione infertur, essentiam ordinationis in sola instrumentorum porrectione nequaquam reponi posse. Nam si mutatio materiae a concilio Florentino inducta et toti Eccleisae occidentali im-

---

[44] Vide van Rossum, op. cit., pg. 172.

[45] Cfr. Quera, Estud. eccl. 1925., pg. 337—358; ibid. 1927., pg. 162. sqq., deinde Theiner, Acta concilii Tridentini, Zagraebiae 1875. I., pg. 606—650. passim, ubi apparet, in hac prima discussione doctrinae de ordine (annis 1551—52.) sine ullo scrupulo disputatum fuisse in utramque partem relate ad materiam ordinis; de ordinum autem minorum charactere praevaluisse sententiam de eorum indole sacramentali. Ex Theiner II., pg. 132—312. apparet libertatem opinionum perdurasse non solum quoad materiam ordinis, sed etiam quoad indolem ordinum minorum sacramentalem!

posita fuisset, valuisset etiam pro Anglia tunc temporis adhuc fideli. Ex quo luce clarius consequitur, Pontificem debuisse in tali supposito inquirere saltem, utrum (etiam) porrectio instrumentorum haberetur in ordinationibus anglicanis necne. Jamvero de instrumentorum traditione ne mentio quidem fit.[46] Porro contra illos, qui doctrinam hanc immutabilem esse dicunt, potest sine dubio afferri Tridentinum sess. XXI., cap. 2., ex quo existimamus cum certitudine inferri posse, Ecclesiae non esse potestatem mutandae sive materiae sive formae sacramentorum. Putat quidem P. Quera potius sibi abstinendum ab hoc argumento utpote adhuc »sub lite«.[47] Verum vel cursim inspicienti historiam Tridentini et praesertim discussiones de sacramento extremae unctionis et de capite »Tametsi«, apparebit, vix ac ne vix quidem per distinctionem inter essentiam physicam et metaphysicam sacramentorum eludi posse vim argumenti. Nam omnes cum theologi tum PP., quotquot calumniae reformatorum, Ecclesiam mutasse ritum extremae unctionis, occurrere conantur, minime vindicant Ecclesiae ius ad mutationem subtantialium, sed toti in eo sunt, ut ostendant, ritum concretum, unctionem olei vdl. et deprecationem esse immutatas.[48] In disputatione vero de capite »Tametsi« indefinities difficultas repetebatur: Ecclesiae nullam esse potestatem in substantiam sacramenti. Jamvero hic certe sermo esse non potest de mutatione significationis, sed solum de subiecto concreto eiusdem. Neque quisquam huic obiectioni suppositum negavit, sed semper ostendebatur, praecise subiectum concretum significationis intactum manere. [49] P. Umberg in »Die Bedeutung des tridentinischen »salva substantia«[50] inquisitione minutiosa instituta invenit: »Nach der Lehre des Trientiner Konzils, soweit sie im »salva illorum substantia« ausgesprochen ist, hat die Kirche keine bleibende (perpetua) Gewalt, an der konkreten Materie und Form der Sakramente vorzunehmen; ob sie je eine vorübergehende Vollmacht dazu hatte, ist anderswoher zu entcheiden; hierüber scheint

[46] Quoad mentem Leonis XIII. cf. Galtier, 1. c., col. 1421. 1422. — Quoad characterem constitutionis dogmaticum cf. Straub, De Ecclesia Christi II., pg. 401., ubi eam »ex cathedra« factam esse ostendit.
[47] Cfr. »Estudios ecclesiasticos« 1927., pg. 157.
[48] Vide Theiner, Acta I., pg. 540. sqq.
[49] Cfr. Theiner, Acta II., pg. 313—463.
[50] Zeitschrift f. kath. Theologie 1924., pg. 162—195.

das Konzil an dieser Stelle nichts zu lehren«.[51] Si quoad hoc ultimum punctum dubium aliquod remanet, ni fallimur, tollitur per alia in concilio gesta, quae modo citavimus. Denique silentio praetereunda non videtur resolutio Congregationis de Propaganda Fide sub Benedicto XIV. de die 5. Februarii 1745., ex cuius cum tenore tum historia constat, etiam ab ipsa Congregatione characterem doctrinalem serio in dubium vocatum esse.[52]

Superest adhuc, ut argumenta historica directa breviter perstringendo examinemus. Argumentum, quod P. Quera ex eo ducere conatur, quod paucis mensibus ante decretum nostrum ritus ordinationis Graecorum approbati essent quodque proinde neque Armenis alius ritus praescriberetur, videtur fundamento carere. Nam in tota unionis historia ne verbulum quidem invenimus de ordinatione. Quae autem ad ritus post unionem peractam approbatos et examinatos attinent,

[51] L. c., pg. 188.

[52] Zeitschrift f. kath. Theologie 1901., pg. 562. rettulit ex American Quarterly Rewiew 1900., pg. 625—636. commisionem Congregationis de propaganda fide, quae in 55 sessionibus a 24. Aprilis 1636. usque ad Martium 1640. novam editionem euchologii praepararet, de Instructione ad Armenos enuntiasse: Ritus graeci (i. e. manus impositio) non excludebantur quin potius supponebantur necnon tantum ritus uberior prout in Occidente usuveniebat Armenis tradebatur. Porro asserit, in praedicta instructione definitionem de fide non contineri, sed institutionem practicam. Quae relatio, si exacte rem referret, sine dubio magna haberetur confirmatio sententiae, quae indolem Decreti practicam propugnat. At auctor dissertationis praesentis ansam sumpsit inde rei in ipso archivio Propagandae investigandae. Rogavit itaque PP. Sakač et Schweigl, professores Instituti pontificii orientalis — quibus hic etiam gratias agit maximas — ut sibi copias documentorum ex archivio procurarent, quod etiam factum est. Investigatione instituta P. Schweigl sequentia invenit: Congregatio particularis de Propaganda Fide de emendatione Euchologii Graecorum (1636—1645), instituta ab Urbano VIII., egit de ordinatione in subdiaconum in sessione 33. (Arch. Prop. Fide, Acta S. Congr. Prop. Fide 13 (1638—39) fol. 235.) Membra huius Congregationis in re proposita non unanimiter sentiunt: alii defendunt, quominus Ponficale Romanum (traditio instrumentorum) in Euchologium Graecorum introducatur, alii vero id negant. Adducitur Decretum pro Armenis, cuius character dogmaticus ab aliis defenditur, ab aliis negatur. Investigationes et disputatitones de ordinibus minoribus et maioribus conferendis renovantur annis 1642—43 (Archiv. Prop. Fide, Acta S. Congreg. Prop. Fide 15 (1642—43) fol. 239—269.); cum ad communem sententiam perveniri non potuerit, emendatio Euchologii ab Innocentio X. suspenditur, donec sub Benedicto XIV. iterum suscipiatur (1744—50). De ordinatione in subdiaconum Congregatio particularis agit sub Benedicto XIV. die 5. Februarii 1745. (Archiv. Prop. Fide, Rescripta S. Congr. Partic. super correctione librorum Ecclesiasticorum Ecclesiae Orientalis vol. 7 (1744—1750); fol. 167 — verte, fol. 175 et 175 — verte hic maxime in considerationem veniunt, quorum textum fideliter reproductum videas in appendice huius dissertationis!).

hi tantum aliquot erant iique a Latinis expresse in quaestionem vocati, inter quos ordinationis ritus non invenitur.[53] Videntur Latini hanc differentiam inter ritum proprium ordinationis et illum Graecorum ne advertisse quidem.[54] Adhuc minus valere dicendum est argumentum ab eodem auctore propositum, sc. hoc decretum editum esse sine necessaria praeparatione, ex qua circumstantia em. card. van Rossum explicare tentavit, cur Papa in decreto errasset.[55] Haec ratio certe urgeret contra assertores indolis doctrinalis (card. van Rossum, Straub), si fundamento carere non videretur. Nam, ut supra notavimus, per menses quattuor disputationes cum Armenis habebantur Florentiae, in quibus sine dubio etiam de sacramentis disputatum erat. Hoc vel eo suadetur, quod Romanae ecclesiae ex prioribus relationibus cum Armenis errores varii, quorum saltem accusabantur Armeni, noti erant, ut nobis refertur iam laudato libello Benedicti XII., qui libellus generatim nobis non parum ad illustrandam Decreti pro Armenis indolem conferre videtur.

Galano etenim teste[56] Leo, rex Armenorum, desiderium aperuit, »quo Armenam Ecclesiam cum magna Romanorum, aliorumque catholicorum Ecclesiis, in festis celebrandis, aliisque constitutionibus, et traditionibus suscipiendis, ad unionem et communionem perduceret«. Qua ex causa simul cum Gregorio Patriarcha Armenorum concilium sisense 1307. anno coegit, in quo haec accomodatio in festis celebrandis, in aqua vino consecrando miscenda decreta est. Simulque apparet, ecclesiam Armenorum in ritus sacramentorum administrandorum complura iam a Romana ecclesia accepta in usum deduxisse. Unde mirandum non est, si Joannes XXII. in responsione sua ad introducendos et retinendos ritus romanos regem hortatus

[53] Cfr. Hefele, Konziliengeschichte VII., pg. 756. — In minutiosa investigatione et relatione P. Hoffmann de unionis cum Graecis praeparatione in concilio Ferrariensi-Florentino (cfr. »Orientalia christiana« 1937., pg. 110-140; 403-455: Die Konzilsarbeit in Florenz) ne verbulum quidem occurrit de sacramento ordinis multoque in Ferrara, et ibid. 1938., pg. 157—188; 372—422: Die Konzilsarbeit in minus de ritibus ordinationis.

[54] Id videtur supponere etiam Galtier, l. c., col. 1415.; idem suspicatur etiam de Guiber in aliqua elucubratione (Cfr. notam 67. infra!)

[55] Cfr. »Estudios ecclesiasticos« 1925., pg. 241.

[56] Mansi XXV., pg. 133—148.

est.[57] Cum autem post aliquot temporis rex Armenorum Romam legatos misisset auxilium contra Saracenos petiturus, Benedictus XII. remisit libellum »errorum« Armenorum, de quibus in concilio coacto, quid sentirent, dicerent. Inter quos errores quam variissima inveniuntur incipiendo a dogmaticis, v. gr. »filioque« usque ad »odium linguae latinae«.[58] Et cum plura, de quibus in decreto pro Armenis sermo est, etiam in hoc libello inveniantur quae nullo modo de fide vel etiam doctrina authentica Ecclesiae dici valeant, videtur id optime congruere cum sententia, quae indolem huius decreti, saltem quoad aliquas partes eius et in specie quoad partem quintam, practicam esse defendit.[59] Cum ergo haec maxima ex parte cum Armenis iam pridem pertractata essent ab iisque accepta, potuit id in causa esse Eugenio, ut ab authentica doctrinae declaratione desisteret. De hoc puncto deberemus plura ex historia disputationum illarum Florentiae habitarum discere, quod ob documentorum penuriam impossibile est. Armenos autem se facile subiecisse et ideo magis instruendos fuisse quam ad regulas authenticas adstringendos videtur innui etiam testimonio s. Antonini Florentini, qui de Armenis testatur: »examinati in paucis reperti sunt dissentire a catholica fide et in illis subiecerunt se correctioni Apostolicae Sedis«[60] et testimonio Horatii Justiniani: »institutis sacrae Rom. Ecclesiae

[57] Cfr. Hergenröther, Kirchengeschichte II., pg. 802. — In hoc videtur etiam esse solutio illius difficultatis, quam proposuit quidam theologus indolem decreti doctrinalem negantibus, ex s. Antonio Florentino, qui ipsi synodo interfuit quique in suo »Chronicon« dicit: »Armeni . . . subiecerunt se correctioni Apostolicae Sedis. Quae de consilio praelatorum decrevit in ritibus suis qui non sunt contra veritatem fidei, permitti sicut et Graeci . . .; in aliquibus vero quae a fide vera discrepabant, prohiberi«. Etenim hoc principium potuit adhuc semper valere de illis, in quibus adhuc discrepantia habebatur inter duos ritus, etsi non valuisset de iam receptis, praesertim cum tali modo securiores essent Armeni contra errores et cum iuxta ipsum s. Antonium »rationabiliores sint ritus ecclesiae occidentalis seu Romanae«. Cfr. Op. cit., Pars III., tit. 22., cap. 11. §. 1.

[58] Cfr. Mansi XXV., pg. 1186—1270. — De qualificatione horum errorum in genere scribit Joannes episcopus Sutrinus: »in quo continentur: 1. articuli sanctae Romanae Ecclesiae, ad quos tenetur omnis fidelis catholicus, sine quibus non est salus . . .; 2. Errores Armenorum cum eorum responsionibus ad colorandum falsitates contentas in dictis articulis etc. . . .!« (1. c., pg. 1186.)

[59] Bene Hergenröther, 1. c., pg. 955. enumeratis partibus decreti prioribus: »und erhielten, inquit, dazu noch Instruktionen über die sieben Sakramente und die kirchlichen Festtage«!

[60] L. cit.

adeo instructi sunt . . ., quod . . . decreti fidem . . . religiosissime suscepere«!

Ex hac consideratione rationum pro indole practica decreti nostri vel contra eam, satis clare apparet, multo probabiliorem esse sententiam, quae indolem decreti practicam, vdl. alicuius compendii doctrinae de sacramentis defendit, cui praeter ea, quae aliunde definita exstabant, quaedam accomodate ad Armenorum condiciones inserta, reliqua vero »ad faciliorem eorum doctrinam« addita sunt negative approbata ad modum fere Catechismi Tridentini. Nam cum assertores secundae sententiae Papam errasse inferant supposita indole decreti doctrinali, eorum autem rationes nihil certo evicant, dum econtra aliae eaeque fortiores indolem decreti practicam suadere dicendae sint, potius excusandi sunt cum summus Pontifex tum concilium ab errore. Quae conclusio egregie confirmatur ex argumento, quod superius contra immutabilitatem huius decreti attulimus. Nam aut sequitur ex indole doctrinali mutatio materiae in quibusdam sacramentis aut non.[61] Jamvero si primum, dicendum esset, si argumentum nostrum superius expositum valet, Papam et concilium praeter immo contra intentionem induxisse hanc mutationem,[62] quod sane absurdum est. Si autem alterum, patet ex modo dictis indolem doctrinalem ad minimum valde esse incertam, et proinde convenientissime standum pro eo, ut Papa et concilium dicantur non errasse, donec contrarium probetur. Idem dicas de secunda ratione seu de absentia consensus theologorum. Nam inauditum est, Ecclesiam auctoritative proposuisse filiis perditis ad unitatem redeuntibus sententias, quae adhuc inter theologos catholicos disputantur.[63] Bene autem intelligitur conatus Ecclesiae conservandi ritum in ordinatione, de quo plures iique graves doctores docebant eum esse de essentia sacramenti !

---

[61] Primum vix dici valet, cum s. Thomas etiamsi per traditionem instrumentorum characterem imprimi asserat, tamen expresse doceat, Ecclesiae nullam esse potestatem in materiam et formam sacramentorum: cfr. ex. gr. 3, q. 60. a. 7. in corp.; q. 64. a. 2. ad 1. Ceterum notum est, s. Doctorem institutionem in specie propugnasse! Si ergo ipse haec coniungere potuit, non est, cur dicatur, id in concilio impossibile fuisse.

[62] Cfr. etiam Quera in »Estudios ecclesiasticos« 1925., pg. 144., ubi similia!

[63] Cfr. »Estudios ecclesiasticos« 1927., pg. 61. sqq.

CONCLUSIO

Jam dulce est fructus inquisitionis nostrae breviter perstringendo colligere. Imprimis dicendum est, solam historiam tum unionis cum Graecis tum unionis cum Armenis ipsis quaestionem nostram plene illustrare posse. Jam vel ea pauca, quae inquisitiones praesentes nominatim e historia hac eruere conabantur, optimum sunt dictorum argumentum. Quae adhuc dilucidanda restant, sunt fere haec. In historia unionis cum Graecis constare deberet modo omni exceptione maiore, utrum ritus ordinationis eorum Latinis notus esset an non. Nam sine dubio notitia haec quaestionem fere dirimere posset sola, etsi non deberet. Posset — dicimus, quia, si contra ac nos coniecimus, ritus isti noti fuerunt concilio, impossibile est, ut idem concilium post aliquos menses authentice declaret, materiam ordinis esse »illud, per cuius traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem«, »quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum«.[64] Non deberet, diximus, nam si ritus ordinationis apud Graecos Latinos effugerunt, ut nos autumamus, peremptorie nihil decidi posset, cum adhuc non constaret directe, utrum Armenis porrectio instrumentorum imposita sit ob principium »in sacramentis tutiora eligenda« an ut doctrina Ecclesiae authentice interpretata.[65] Praecise hoc loco in Decreto pro Armenis saltem etiam finem practicum ob oculos versari, insinuatur etiam eo, quod explicatius ponitur in decreto quam in opusculo s. Thomae: »sicut presbyteratus traditur per collationem calicis« (s. Thomas).[66]

In historia porro unionis Armenorum ipsorum constare deberet, quidnam disputatum sit ante ipsam unionem sollemniter adductam, quaenam pastoralis prudentia a summo Pontifice et a concilio ob modum se gerendi Armenorum expoposcerit et denique quidnam ipsi Armeni in votis generatim et in specie circa sacramenta eorumque administrationem habuerint. Immo inde a saeculo XII. Armenorum historia examinanda esset, cum plane certum sit ex iis, quae evolverimus, indolem totius decreti per hanc evolutionem in multis determi-

[64] Cfr. Denz. n. 701. cum 695.
[65] Idem valet de 92. errore Armenorum (apud Denz. n. 547.)
[66] Vide »Estudios ecclesiasticos« 1927., pg. 63—4.

natam esse, sicut et unionis Graecorum momenta ex eorum vicissitudinibus cum Ecclesia latina intelleguntur. Probabile autem est, adhuc ex archiviis romanis quaedam erui posse. Nam Horatius Justinianus, cui principaliter historiam concilii Florentini et unionis Graecorum debemus, speciali modo, ut videtur, unionis cum Graecis historiam tradere voluit et proinde ad ea, quae Armenos spectant, minus advertit.[67]

Sed his non obstantibus, nisi aliqua veri specie fallimur, sequentia statui possunt. Historia teste Ecclesia in concilio Florentino intentionem non habuit mutandae materiae vel formae sacramenti cuiuslibet. Eadem teste Decretum pro Armenis est documentum vere conciliare. Denique cum ex rationibus historicis directis, in quantum hucusque ad manus nobis sunt, tum maxime ex rationibus historicis indirectis multo probabilior est sententia docens indolem Decreti pro Armenis, quatenus generaliter exhibet brevem doctrinam de Ecclesiae sacramentis, non esse dogmaticam.

Quae cum ita sint, apparet etiam, qualis vis probandi huic decreti parti insit. Qualificatio singularum thesium non tam ipso decreto, quam aliunde petenda est, nec omnia, quae in ex ipso decreto, quam aliunde petenda est nec omnia, quae in terpretata habenda sunt. Tamen utiliter omnia adhibentur, cum egregie illustrent non solum doctrinam quandoque communem illius temporis, sed etiam opiniones plus minusve probabiles

[67] Forsan quaedam notatu digna inveniri possent in: Alberty, De auctoritate decreti Eugenii IV. pro unione Armenorum, Moguntiae 1775. et Balgy, Historia doctrinae catholicae inter Armenos unionisque eorum cum ecclesia Romana in concilio Florentino, Vindobonae 1878., quos libros obtinere non potui! Joseph de Guibert in elucubratione »Le Decret du concile de Florence pour les Arméniens: sa valeur dogmatique« (Bulletin de Littérature ecclésiastique. Toulouse 1919., pp. 81-95; 150-162; 195-215.) adhibuit librum a Balgy conscriptum et insuper instituit comparationem decreti cum »erroribus Armenorum« necnon cum opusculo s. Thomae »De symbolo fidei et Ecclesiae sacramentis«. Autumat, decretum esse doctrinale retinuisseque characterem dogmaticum opusculi s. Thomae. Verum sincere profitemur, rationes allatas nos minime persuasisse. Quorum debilitatem vel ipse auctor sentire videtur, cum de errore vel non errore decreti decidere nihil audeat et insuper possibilitatem admittit, a concilio validitatem ordinationum Graecorum practice agnitam sed simul necessitatem traditionis instrumentorum theoretice vindicatam esse! Apponit quidem pg. 213.: restrictionem »si l' on peut expliquer de la sorte...«, at tale quid omnino impossibile dicendum; immo praecise vice versa: theoretica agnitio, traditionem instrumentorum non esse de necessitate sacramenti, et practica praescriptio, eam tamen adhibendam esse (tutiora eligenda!) coniunctae potius intelligi et admitti possunt.

earumque vestigia in Ecclesiae praxi. Quae omnia in dogmatum historia non sunt sane parvi momenti. Ex quibus, ut nobis persuasum habemus, apparet etiam, quam immerito a quibusdam sententiae primae assertoribus aliis obiiciatur, fine finali ultimam rationem, cur character decreti nostri dogmaticus in dubium vocetur, esse tantum persuasionem de carentia potestatis Ecclesiae in substantiam sacramentorum praeconceptam, et quam iusto plus iidem assertores sibi de suae theseos certitudine blandiantur.[68]

Et haec sunt, quae dicenda nobis videbantur de auctoritate Decreti pro Armenis.

APPENDIX:

Rescripta S. Congr. Partic. (Prop. Fide!) super correctione librorum Ecclesiasticorum Ecclesiae Orientalis, vol. VII. (1744-1750):

Fol. 167. verso: »5um. Num admittendus sit ritus ordinandi Subdiaconum expressus in Euchologio pag... et ab Arcudio lib. b. c. r. cum in eo deesse videatur materia, et forma eius Ordinis?

6.um. Num in collatione eiusdem Ordinis Subdiaconatus admittenda sit manus impositio ex Euchologii ritu, an solum traditio calicis vacui, et patena vacua ex decreto Concilii Florentini?«

Pg. 175.: »Ad 5um. Nihil immutandum rescribere placuit. P. o quia in Ecclesia Orientali ritus ordinandi Subdiaconum per impositionem manuum est antiquissimus, ut probatur ex Apostolicis Constitutionibus S. Clementi adscriptis ex Dionysio Areopagita, vel alio antiquo scriptore sub eius nomine, et ex omnibus Euchologiis tam impressis, quam manuscriptis. 2° quia hac de re, neque in Concilio Lateranensi sub Innocentio III. neque in Lugdunensi, neque in Florentino unquam hac de re dubitatum est, licet in illis Conciliis Graeci ritus

Pg. 175 verso: »ad examen fuerint revocati. 3° quia Graecorum ritus in conferendo Subdiaconatu approbatus videtur a S. M. Benedicto XIII. in Synodo Zamoscensi, et novissime a Sanctissimo Domino Nostro in laudata Constitutione pro Italo-Graecis in hunc modum: E p i s c o p i Graeci in ordinibus conferendis ritum proprium Graecum in Euchologio descriptum servent, in quo, etsi nonnulli de minoribus ordinibus praetermissi videantur, eos tamen vel nunquam habuisse, vel eorum exercitium aliis ordinibus esse adnexum iidem Graeci affirmant. Const. sj (?). §. j. (?) n. 6. De utroque autem dubio, de quibus ultimo loco actum est, post varias, multasque disputationes ob graves difficultates, diversasque Patrum sententias nihil definitum est in Congregatione habita, sedente in Apostolica Cathedra Urbano VIII., sed ad aliud tempus eorum definitio dilata est.«

---

[68] Cfr. Galtier. 1. c.: »Endernière analyse, en effet, c' est uniquement parce qu' ils estiment ne pouvoir reconnaître à l' Eglise le pouvoir de détérminer et donc de modifier elle-même les rites essentielles de certains sacraiments«. Iterum sermonem facit de »psychologia theologica« et col. 1415. ita habet: »Si l' on reconait quelque valeur en théologie à l' argument tiré du c o n s e n s u s t h e o l o g o r u m (ab ipso extollitur!), des formules liturgiques et de l'enseignement authentique de l' Eglise . . .«

POVIJEST SIRSKE CRKVE.

Msgr. Kamilo Dočkal

(Nastavak)

2. Monofizitske smutnje.

Kalcedonski sabor ne učini kraj Eutihovu krivovjerju. Još se ne svršiše saborska vijećanja i već nasta silna reakcija. Na čelo joj stadoše monasi u patrijaratu carigradskom, antiohijskom i aleksandrijskom. Oni se opriješe odlukama kalcedonskog sabora, jer da sadržavaju osudu kristologije sv. Ćirila Aleksandrijskoga, pobjednika na III. ekumenskom saboru u Efezu. Monasi su za svoje Monofizitstvo uzeli plašt pobožnosti. Naukom o jednoj naravi u Kristu uzvisivali su sve u Kristu na božanski prijesto. Predbacivali su papi Leonu, da suzuje apsolutno božanstvo Spasiteljevo. Oni si prisvajahu monopol pobožnosti i kriješposti. Nu to je sve bilo izvana. Pravi je razlog oporbe bio nacionalni i politički, kako ćemo poslije vidjeti.

Godinu dana poslije sabora kalcedonskoga podigoše sirski monasi, koje možemo nazivati »dervišima Monofizitstva«, krvav ustanak najprije u Palestini.

Palestinski monah Teodozije, dostojan drug sirskog arhimandrita Barzumasa, poče god. 452. propovijedati sveti rat protiv »kalcedonskih heretika«. Uz njega prista preko 10.000 palestinskih monaha. Pobunivši puk protjera monofizitski agitator iz Jerusalema zakonitog patrijara Juvenala, koji je potpisao zaključke kalcedonskog sabora, pa sam zasjedne jerusalemsku stolicu. U Palestini nasta strašan teror. Pravovjerni biskupi bili su odasvuda tjerani sa svojih stolica. Oni, koji su pali u ruke fanatika, a nisu htjeli da prokunu papu Leona i kalcedonski sabor, bijahu mučeni i ubijeni. Za bune spaljeno je u Jerusalemu više palača. Poubijani bijahu glavni pristaše kalcedonskog sabora.

Slijedeće godine posla car Marcijan vojsku u Palestinu, koja krvavim načinom uguši ustanak. Teodozije pobježe sa svo-

jim monasima na gori Sionu, a Juvenal se s prognanim biskupima vrati. To je imalo za posljedicu, da se Monofizitstvo palestinsko nije više razvilo u oštrom obliku krvave revolucije.[15]

U Siriji se zbilo isto. Arhimandrit Barzumas, jošte uprljan krvlju sv. Flavijana, nastavi u svojoj domovini žestoku monofizitsku propagandu († 458 kao okorjeli heretik). Dobrog pomoćnika naže u osobi Petra Kožara, zvanog Petar Fullo, monaha iz akoimetskog samostana u Carigradu. Taj dođe u Antiohiju i pomoću Zenona, zeta careva, zapovjednika sirskih trupa u Antiohiji, digne god. 471. revoluciju, sruši patrijara Martyrija i sam zasjedne patrijaršku stolicu, pa stade progoniti pravovjerne. To se zbilo za cara Leona I. (457—474). Leon se zauzme za pravovjerne, zbaci Petra Fullona i progna ga u egipatsku pustinju. Tim se uspostavi mir u Antiohiji, nu ne za dugo. Leona I. naslijedi njegov nećak Leon II., koji doskora umre, a poslije njega posta carem Zenon, otac Leona II., a suprug princese Arijadne (474—491). Protiv njega se digne Bazilisk, brat carice Verine, udove poslije Leona I. Tiranin Bazilisk potraži saveznike u Monofizitima, pa uspostavi Petra Fullona. Bazilisk izda — prvi od svjetovnih vladara — posve vjerski edikt, zvan »Enkyklion«, koji priznaje samo tri ekumenska sabora, a kalcedonski sabor kao i papu Leona Velikog udara anatemom. Monofiziti su slavili slavlje nad tom naglom i neočekivanom pobjedom. Do 500 istočnih biskupa potpisa »Enkyklion«, nu na obranu prave vjere usta papa Simplicije (468—483), uz kojega prista carigradski puk kao i dio monaha, osobito slavljeni stilit Danijel. Bojeći se bune puka opozove Bazilisk svoj vjerski edikt i izda »Anti-Enkyklion«, koji osuđuje jednako Nestorija kao i Eutiha. Međutim uspije Zenonu, da sruši Baziliska. Nakon povratka na prijestolje prikloni se Zenon pravovjernima, pa potjera Petra Fullona iz Antiohije.[16]

Još jedamput bukne u Antiohiji revolucija. God. 479. podigoše Monofiziti u Antiohiji krvavu bunu, uhvatiše i ubiše patrijara Stjepana II. a lješinu njegovu baciše u Orontes. Po želji papinoj uguši Zenon bunu i kazni ubojice.[17]

[15] Sr. Evagrius Scholasticus: »Historia Eccles.« 2, 5. (Migne, P. G 86, 2, 2415—2886). — Mansi: SS. Concil. collect. VII. str. 483,487, 506 ss.

[16] Sr. Evagrius Scholasticus, Historia Eccles. 2, 7; 3, 1—8 (Migne, P. G. 86, 2). — Theodorus Lector, Historia Eccles. 1, 13. 27—36. (Migne, P. G. 86, 1, str. 165 ss.)

[17] Sr. Evagrius Scholasticus, ibidem 3, 8 ss. — Theodorus Lector, ibidem 2, 1, 46. — J. Hergenröther, Photius I, 114—119.

Sirski Monofizitizam osta i dalje na čelu intelektualnog pokreta ovoga krivovjerja. Odlični sirski pisci, o kojima ćemo kasnije govoriti, dadoše novoj sekti mnogo znanstvenih djela na području filozofije, historije i teologije, pa svijetljahu kao lučonoše svim Monofizitima, koji se prozvaše Jakobiti. Nezavidljiva misija revolucionarne agitacije osta Monofizitizmu u Egiptu.

Dioskurov Egipat posta najaktivniji i najborbeniji centar sekte. Bizant i Aleksandrija nađođe se u borbi čelom o čelo. Razloge borbi opisat ćemo doskora.

Tek što je poslije svrgnuća Dioskurova postavljen na patrijašku stolicu u Aleksandriji vrijedan i pravovjeran biskup Proterij, digoše egipatski Monofiziti protiv njega bunu, kojoj stade na čelo neki monah imenom Timotej. Ovaj lukavi podstrekač obilazio je noću egipatske samostane, da ih digne protiv Proterija. Radi toga ga protivnici prozvaše »Ailuros« = »Mačak«. Buna plane. Proterij bude ubijen u baptisteriju. Kad je došla vojska, da uguši bunu, puk potjera vojnike u bijeg. Ti se skloniše u nekadanji Serapisov hram, ali budu od puka opkoljeni i u zapaljenom hramu spaljeni.[18] Timotej zasjedne na stolicu, ma da je bio uprskan krvlju. Doskora svrgne sve biskupe i svećenike, koji su mu se opirali, pa udari anatemom sabor kalcedonski i papu Leona Velikoga. Kad su vijesti o ovim neredima stigle u Carigrad, upita car Leon (457—474) za mnijenje istočne biskupe. Ti se u ogromnoj većini (1.600 na broj) izjaviše, da valja štititi ugled kalcedonskog sabora i kazniti Timoteja. Ubojica bi svrgnut s biskupske časti, te progran u Gangres u Paflagoniji, kamo je nedavno bio zatočen i njegov nevrijedni predšasnik Dioskur, ubojica Flavijanov.[19]

God. 460. bude u Aleksandriji postavljen za patrijara Timotej Salophakialos (Bijeli), muž iskreno katoličkih nazora i miroljubiv. Za vrijeme tirana Baziliska, žestokog Monofizita, pobjegne Salophakialos iz Aleksandrije, da izbjegne nasilnoj smrti, pa se sakrije u donjem Egiptu. Timotej Ailuros zasjedne opet stolicu sv. Marka. Bilo je to vrijeme, kad je Monofizitstvo vladalo u svim velikim gradovima: u Carigradu, u Antiohiji, (gdje je bio Petar Fullo) i u Aleksandriji (gdje je bio Timotej Ailuros).

---

[18] Sr. Evagrius Scholasticus, ibidem, 2, 8. (Migne, P. G. 86, 2 str. 2525).

[19] Sr. Liberatus a Carthagine, Breviarium causae Nestorianorum et Eutichianorum, c. 2 (Migne, P. L. 68 str. 969—1052).

Kad se nakon 20 mjesečne tiranije Baziliskove vratio u Carigrad car Zenon (474—491), prikloni se, kako smo gore rekli katolicima, te poništi sve naredbe uzurpatorove. Salophakialos se vrati u Aleksandriju. Nu svojom dobrotom i miroljubivošću steče ljubav i protivnika. Ailuros osta u gradu, do svoje smrti oko god. 477.[20] Poslije smrti Timoteja Salophakialosa (god. 481) izabraše katolici Ivana Talaju, a Monofiziti Petra Mongosa, saučesnika Timoteja Ailurosa u ubojstvu patrijara Proterija.

Petar Mongos bio je vrstan političar, koji se je znao ulaskati i carigradskom biskupu Akaciju (471-489) i caru Zenonu.[21] Nagovoren od Akacija i Petra Mongosa izda car Zenon god. 482. glasoviti »Henotikon«, koji je imao ujediniti obje vjerske stranke: katoličku i monofizitsku. Prema toj novoj carskoj naredbi vrijede kao vjerske norme nicejski simbol s dodatkom carigradskog sabora, dvanaest poglavlja sv. Ćirila Aleksandrijskog, te zaključci efeškog sabora. »Henotikon« osuđuje Nestorija i Eutiha, ovog posljednjeg kao zastupnika doketskog krivovjerja, nu ne govori ništa o spornom pitanju, a o kalcedonskom saboru ne izražava se ni dobro ni zlo. O Kristu veli, da je »jedno, a ne dva«, »dvije naravi« se nigdje ne spominju. Ukratko »Henotikon« je bio nejasan i dvoličan. Imao je zadaću, da spoji oprečne stranke: Monofizite i Diofizite.[22] Nu toga nije postigao. Što više. Zbrka posta još veća! Mnogi biskupi potpisaše »Henotikon«, među njima Petar Fullo u Antiohiji i Petar Mongos u Aleksandriji. Nu mnogi s obje strane uskratiše potpis. Carski dvor progna one, koji uskratiše potpis. Među ovima bio je Ivan Talaja pravovjerni patrijar aleksandrijski. Talaja potraži zaštite u Rimu kod pape Simplicija, kako je to nekoć učinio njegov predšasnik sv. Atanazije. Isto učiniše i prognani pravovjerni monasi iz Carigrada na čelu s arhimandritom akoimetskog samostana Ćirilom. Papa Feliks II. (483—492) osudi »Henotikon«, a cara Zenona podsjeti na granice njegove vlasti. Heretike Petra Fullona i Petra Mongosa izopći. Akacija pozva na odgovornost pred sinodu rimsku. Akacij ne htjede primiti papino pismo (jedan monah prišio mu ga za odijelo, nu platio je glavom), te izbaci papino ime iz diptiha. Tako nasta između Staroga i Novoga Rima raskol zvan »Akacijev raskol«, koji potraja 35 godina (484—519).[23] Raskol prestade, kad Carigrad s većinom istočnih biskupa prihvati formulu pape Hormizde.

[20] Sr. Liberatus a Carthagine, ibidem, st. 1019 s.

[21] O Petru Mongosu sr. Evagrius Scholasticus, ibidem 3, 11. — Liberatus a Carthagine, ibidem c. 16.

[22] Sr. Evagrius Scholasticus, ibidem 3, 14. — Facundus a Hermiana, Pro defensione trium capitulorum 12, 4 (Migne, P. L. 67, str. 527—878).

[23] Sr. Evagrius Scholasticus, ibidem 3, 18—21. — Mansi, SS. Concil. Collect. VII, 1053, 1065 ss. — J. Hergenröther, Photius, Freiburg i. Br. I. str. 121. ss.

Nu i strogi Monofiziti uskratiše potpis »Henotikonu«. Tako se u Aleksandriji digne jedna stranka protiv Petra Mongosa, jer da je izdao pravu nauku potpisavši »Henotikon« koji ne osuđuje kalcedonskog sabora. Ti se prozvaše »A c e p h a l i«, jer bijahu bez glave, t. j. bez svoga biskupa. Radikalni Monofiziti kasnije preuzeše vodeću ulogu.

Kad je nakon 17 godišnje vlade umro car Zenon god. 491, bilo je Monofizitstvo jače no ikada. Njegov nasljednik Anastazije (491—518) prisegne doduše prigodom krunisanja, da će štititi vazda pravu vjeru sabora kalcedonskog, nu doskora se ispolji kao fanatički Monofizit. Pod njegovom vladom ojača Monofizitstvo i u Siriji i u Egiptu. i u Barzumasovoj Antiohiji i u Dioskurovoj Aleksandriji. Sirskim Monofizitima stađoše na čelo dva odvažna i spretna vođe: Ksenajas (Filoksen) iz Tahala u Perziji i Sever iz Sozopolisa u Pisidiji. Ksenajas posta biskupom u Mabugu (Hierapolis), a S e v e r u A n t i o h i j i (512—518).[24] Ovaj posljednji posta najjači predstavnik sirskih Monofizita, koji je sa svojim drugom J a k o b o m Z a n z a l o m dao znanstvenu i organizacijsku podlogu novoj sekti.

Car Justin I. (518—527) bijaše ortodoksan vladar. Prvi njegov čin bio je uspostava jedinstva s Rimom. On sam svečanim načinom ispovjedi pravu vjeru kalcedonskog sabora, prihvati f o r m u l u p a p e H o r m i z d e (514—523),[25] dade iz diptiha izbaciti ime patrijara Akacija, kao i njegovih štitnika cara Zenona i Anastazija, potjera sa stolice Severa antiohijskog i Ksenaju mabuškog, a iz progonstva pozva sve kat. biskupe, koje je prognao car Anastazije. Dne 24. marta 519, na sam Uskrs slavila se uspostava jedinstva, a u čast četvrtog ekumenskog sabora u Kalcedonu ustanovljena je posebna svetkovina. Ovom se zgodom vrati najveći dio Monofizita u Siriji.[26]

Istim putem pođe i Justinijan I. (527—561), taj najveći vladar istočno-rimskog carstva. On navijesti rat Monofizitstvu na Istoku. Dade pohvatati i u samostane pozatvarati sve biskupe, sumnjive s Monofizitstva.[27]

---

[24] O Ksenaji i Severu sr. Evagrius Scholasticus, ibidem 3, 32 ss. — Theophanes Confessor, Chronographia ed. Bonn 1839, st. 230, 233.

[25] Sr. Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum et definitionum, 10. ed. Freiburg i. Br. 1908, str. 171—172; 77 ss.

[26] Sr. J. Hergenröther, Kirchengeschichte, Freiburg i. Br. 1911. I. 640 s.

[27] Sr. C. Lagier: L' Orient Chrétien des apotres jusqu' a Photius, Paris, 1936, str. 286—311.

Oštre mjere Justina i Justinijana učinile bi kraj herezi u Siriji, da nije bilo zloduha na dvoru cara Justinijana, a to je bila opaka njegova žena Teodora, prikrivena protivnica pravovjerja i zaštitnica Monofizitstva. Da nagradi arapskog kralja Harith-Ibn-Džabalaha za usluge, učinjene carstvu, usliši car, nagovoren od žene, njegovu molbu, te mu dade dva monofizitska monaha, da budu zaređeni za biskupa. To su monah Teodor i monah Jakob Zanzalos iz samostana Phasilta, kod Nisibisa.[28] Teodor posta biskupom u Bostri s jurisdikcijom u Arabiji i Palestini. Jakob Zanzalos posta biskupom u Edessi s jurisdikcijom u Siriji, Mesopotamiji i Maloj Aziji.

Teodor, biskup u Bostri, isčezne brzo iz povijesti, a da ne ostavi vidljivih tragova svoga rada. Ali zato Jakob Zanzalos posta novi otac i pravi osnivač krivovjerja u Siriji. Neobični ovaj monah, naučen na siromaštvo, oskudicu i tegobe, a usto pun fanatizma i ustrajnosti, zareda iza svoje biskupske ordinacije god. 541. po svim pokrajinama Sirije i pograničnih zemalja, da provede i učvrsti organizaciju nove heretičke crkve, koja je radi carskih naredaba i progona bila osuđena da se uzdržava sama usred države, koja je bila službeno »kalcedonska«. Išao je obučen kao prosjak, da izbjegne carskim činovnicima. Zato se i zove »El Baradai« (sirski Jakub Burdeanu), što znači »obučen u dronjke«. Posvuda je redio svećenike i biskupe. Tako je radio kroz 33 godine. Vele — naravski pretjerano, — da je kroz to vrijeme zaredio 80.000 što đakona što svećenika što biskupa.[29]

Budući da je u Antiohiji rezidirao od države priznati patrijar »kalcedonac«, to je Jakob Zanzalos, da nova sekta bude potpuno organizirana i samostalna, dao svojoj crkvi posebnog vrhovnog poglavicu s naslovom »patrijara antiohijskog« (Katholikos). Prvi je bio Sergije iz Telle, zaređen god 543.

---

[28] Sr. »Statistica con cenni storici della Gerarchia e dei fedeli di rito orientale«. Roma 1932, str. 64.

[29] Jakob Zanzalos bio je učenik Severa, monofizitskog patrijara antiohijskog (512—538), glavnog učitelja t. zv. nominalnog Monofizitstva. Za biskupa u Edessi bio je tajno zaređen od Teodozija, monofizitskog patrijara aleksandrijskog. God. 543. postavi El Baradai kao monofizitskog patrijara u Antiohiji umjesto umrlog Severa nekog Sergija iz Telle. Na taj način počinje s god. 543. svoj život »sirska monofizitska crkva«, koja se po Jakobu El Baradaju prozva »jakobitskom«. Sr. M. Jugie, Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium, Paris. 1935. V. str. 352.

Budući da Jakob Zanzalos El Baradai imade najviše zasluga za uređenje monofizitske crkve u Siriji, prozvaše se sirski Monofiziti po njemu Jakobiti. U širem značenju upotrebljavaju kasniji pisci ovo ime ne samo za sirske Monofizite, nego i za Monofizite izvan Sirije, pa i za one prije 518. godine.

Jakobiti su organizirali svoju sektu na hierarhičkoj podlozi oficijelne pravovjerne crkve postavljajući biskupe po svim gradovima, gdje su bili pravovjerni biskupi. Jakobiti su se smatrali nacionalnom sirskom crkvom, dok su pravovjerne biskupe, koji su se pokorili vjerskim naredbama bizantskog cara, smatrali tuđincima, »Grcima«, pa su ih podrugljivo zvali »Melkiti« t. j. »carska stranka«.[30]

(Nastavit će se)

[30] Semitska riječ Melek znači isto što i grčka Basileus, car. kralj. Sr. B. S. Assemani, Bibliotheca orientalis, Roma 1726, II. str. 507 ss.

PRIKAZI, IZVJEŠTAJI, BILJEŠKE.

KARTUZIJANCI I KARTUZIJA PLETERJE.*

Prof. Zimmermann.

Tehnički savršeno opremljena, ova knjiga svojim sadržajem upućuje na to da ima informativnu namjeru: prvi dio prikazuje kartuzijanstvo, a drugi povijest Kartuzije Pleterje. Tu namjeru potvrđuje i to, da u knjizi nije označen pisac (sadašnji prior u Pleterju Dr. Josip Edgar Leopold). Omotna slika simbolički prikazuje kartuzijanca, kako svjetiljkom polazi na noćno molenje. (Dok to njezino značenje nije poznato, mogla bi slika loše impresionirati gledaoca).

Nenametljivo, toplom uvjerljivošću, kratko i jasno određenim pogledima knjiga prikazuje utemeljitelja kartuzijanskog reda, život kartuzijanaca, cilj i apostolat kartuzijanskog reda. Ako na sve drugo, u prvom redu treba i na kartuzijanstvo gledati sub specie aeternitatis. Kaošto rekosmo prosuđivanje života uopće, tako i ovoga reda, normirano je na osnovnoj istini kršćanstva: nadnaravno određenje životnoga smisla u duševnom sjedinjenju s Bogom. Tko toga ne razumije, ostat će mu neshvatljiva i ova knjiga. Samo u vidu nastojanja da učini sve što je god po ljudskim silama moguće za približenje k životnom cilju, postaje život kartuzijanca razumljiv i velik. U njemu je ostvarena najviša mudrost naše filozofije i teologije.

»Boga što svjesnije, potpunije, trajnije, žarče posjedovati, za tim teži kartuzijanac. To mu je težnja, to mu je cilj . . . Život je to tajanstven; život sjedinjenja Boga s dušom; život, koji u najdubljim dubinama dušu preobražuje, pobožanstvenjuje; život, što dušu ispunja neopisivom srećom duševnom. To se mora doživjeti, da se uzmogne razumjeti« (66). — »To divno sjedinjenje Boga i duše upoznati i gledati, na njemu se ražariti i rasplamtjeti, u tom divnom ujedinjenju počivati i mirovati: za tim teži kartuzijanac. Zato se odijelio od svega, zato je sam, zato šuti. On osjeća i zna, da je u zajednici s Bogom kao njegovo dijete, odabranik, ljubljen od Njega. Bog mu poplavljuje duh svojim rasvjetljenjem, a volju svojom čudesnom snagom« (67). — »Tko ne vjeruje i ne živi po vjeri, tomu ostaje kartuzijanac zagonetka«. — »Kartuzijanski život ima biti neprekidno klanjanje i adoracija Boga, postojana hvala Boga,

---

* 1939. 16×20, 143 str. 106 slika u bakrotisku. Cijena bez poštarine Din 40.—. Naručuje se kod: Kartuzija, Pleterje, pošta Šent Jernej (Dravska).

stalni aleluja, neprestano poštivanje Boga u najužem ujedinjenju, u snažnoj vjeri i žarkoj ljubavi« (77).

Pa dok je to zadaća i nas drugih, kartuzijanci nam prednjače savršenstvom života, danju i noću, molitvom i odricanjem. Molitva je njihov apostolat. »Treba muževa, koji sve ostavljaju, svega se odriču, da modernog čovjeka tako reći podsjete, da ima još nešto više nego što je izum i stroj. Ali zato treba svijetla odozgo, zato treba duševnih pokreta i promjena, koje samo milost stvara. A molitva, sjedinjena s pokorom, jest moćno sredstvo, što vuče milost s neba na čovječanstvo« (80). »Svijet ne može spoznati ni naš (kartuzijanski) život, ni našu ljubav, ni našu pobjedu, jer naš život je Bog, naša ljubav je Bog, naša je pobjeda potpuna i sigurna, jer i ona nije drugo nego Bog sam. Stoga se naša pobjeda ne može ni naslućivati ni procijeniti, budući da je to pobjeda Kristova u nama, koji veli: »Uzdajte se, ja sam nadvladao svijet« (Iv. 16. 33.) (20).

Da nam kartuzijanci ništa drugo ne daju osim živog primjera kako je ljubav i milost Kristova kadra čovjeka preobraziti, njihov je život već samim time najaktivniji. Tko bi prigovorio da je takav život društveno neplodan i da ništa ne doprinosi općem dobru, taj bi trebao da se pouči o značenju mističnog tijela Kristova, gdje je kartuzijanstvo najsavršeniji odraz Božanskog života u čovjeku. Tko je ikad svjetiljkom u ruci prolazio noćnim hodnicima kartuzije, da nađe pristup Svjetlu duše, tome se misterij ljudskog opstanka ukazao u svome konačnom rješenju očitije nego li su to kadre postići biblioteke dokazivanja. Tko u nemiru duše traži ono mjesto gdje bi našao najsavršeniju nadnaravnu realnost dioništva s Božjim životom, treba ići u kartuziju da vidi i čuje na noćnoj molitvi one pustinjačke prikaze, koje sve dane života provode u heroizmu samozataje i kontemplacije.

Mi imamo na fakultetu ascetiku, pa ne pripada meni da o tome dalje referiram: no budi mi dopušteno da sam ovo pribilježio — u ime milosti, koja mi je ukazana bila u kartuziji Pleterje.

PAPA PIJO XI. U IZGRADNJI POVIJESTI CRKVE I ČOVJEČANSTVA.

Prof. A. Živković.

U ovo nekoliko dana što su protekli od smrti velikoga pokojnika pape Pija XI. pokazala se začudo jedna rijetka slika: sva se svjetska javnost našla jednodušna u ocjeni njegove ličnosti! Iznimku čini samo službena Njemačka, najnoviji buntovni i rasipni sin koji pođe stramputicom. Što je napose zanimivo: sva ta svjetska javnost bez sustezanja priznaje, da je svijet smrću pape Pija XI. izgubio čovjeka koji je za napredak, za kulturu i moral, za socijalnu pravdu, ljubav me-

đu ljudima i mir među njima, značio neobično mnogo i učinio neobično mnogo. Svi imamo osjećanje: ne postupa se ovdje po pravilu »de mortuis nisi bene«, ne padaju izjave saučešća tek iz puke konvencionalnosti, nego iz uvjerenja: da je smrću Pija XI. sašla s pozornice suvremenog čovječanstva ličnost, koja je sve velikane duha i akcije još uvijek znatno nadmašivala. Katolička Crkva u tim izjavama pobire zasluženu pohvalu i priznanje: njezin poglavar, po Promislu Višnjega upravljač one organizacije koju je Krist Gospodin osnovao i slabim ljudskim rukama povjerio u osobama Petrovih nasljednika, postaje pomoću Božjom vidnim primjerom ideala kršćanskoga čovjeka i živim stupom svijetla u tmuši i sumornosti naših dana. U vrijeme gdje se izdanci nezdravih filozofskih mišljenja uporno uspinju među neukima do nekih pravila ili pravaca mišljenja i djelovanja; gdje nastrane ideje nikle u opreci prema čistoj i jasnoj evanđeoskoj istini hoće da se domognu prevlasti i prevage među ljudstvom silom i krvlju, kad toga ne mogu postići svojom unutrašnjom vrijednošću — u to, velim, vrijeme, Promisao Božja daje svojoj Crkvi, a po njoj čitavom čovječanstvu provodiča, kormilara, vođu i oca, koji za života nikada i nigdje ne ostade dužan da rekne riječ na pravom mjestu, ma kako možda bolna i neugodna bila. Kad je govorio u najnapetijim situacijama svjetskoga komešanja, svi su slušali i divili se njemu, ni ne misleći možda, da to što on govori, nije toliko njegova mudrost, nego riječ i dar Duha Svetoga, koji njega u riječi i na djelu prati, jer ne može da ostavi svoje Crkve!

Posvetimo, gospodo, uspomeni ovoga Božjega Pomazanika i izabranika među svim ljudima na svijetu, ovih par časaka, da u promatranju njegovih djela i misli, osvježimo svoje duše i ojačamo sebe za svladavanje zla, koga na ovom svijetu, pa i u našoj blizini, ima i odviše . . .



Kad sam sutra-dan nakon smrti govorio o pokojnom papi Piju XI.* naglasio sam, da je on kroz ovo 16 god. što je stajao na čelu katol. Crkve, bio svijetao primjer: a) neustrašivoga branitelja Crkve, b) odlučnoga zastupnika socijalne pravde, i c) revnoga promicatelja pobjede duha nad materijom. To su oznake koje ga karakterišu podosta općenito; treba međutim zagledati u pojedinosti da se vidi kako se ta tri svojstva baš u njemu naročito ističu i kako ga na jedan osobit način izdižu iznad i između drugih njegovih predšastnika, koji su također Crkvu branili, socijalnu pravdu i spiritualnost promicali. Godine njegova pontifikata daju za obrazloženje spomenutih oznaka obilje materijala, naročito

* Na zagrebačkoj Radio stanici 11. veljače 1939.

enciklike i djela u život privedena ne samo u Italiji i po Evropi, nego i u azijskim i afričkim misionskim područjima.

Danas ću vam** ovdje pokušati dati sliku pokojnoga pape Pija XI. prema poznata dva gesla: od tih se jedno odnosi na njega po navodnoj riječi sv. Malahije biskupa († 1148) (»Fides intrepida«), a drugo je on sam izabrao odmah na početku svoga djelovanja da u njemu simbolizuje svu težnju svoje duše na tom odgovornom i teškom mjestu (»Pax Christi in regno Christi«). Ukratko ćemo razmotriti kako nam je i koliko bio neustrašivi duhovni knez u obrani vjere (»fides intrepida«), a u koliko knez mira i otac svoje djece (»Pax Christi . . .«).

I.

Ta se značajka ističe u njegovom djelovanju kad a) brani vjeru i Crkvu promiče b) ljubav, c) nauku i d) svetost života.

a) Obrana vjere. Glavar je katol. Crkve na prvom mjestu vjerski poglavar i duhovni vladar. Spas je duša njegov prvotni zadatak, jer je za to Crkva osnovana. Nije ispravno papu promatrati prvenstveno s političkog gledišta, niti je znak objektivnoga gledanja: u svakom pojedinom djelu rimske kurije tražiti interes u političkom pogledu; tako našu Crkvu promatraju ljudi koji ne poznaju duha Crkve, niti su se sami ikada potrudili da ga upoznaju ispravno i u pravom izdanju. Nazrijevati na pr. u »Lateranskom paktu« političku kapitulaciju, može samo onaj kojemu je pred očima neki politički a ne vjersko-duhovni interes Crkve. Baš obratno: Lateranskim je paktom Crkva postala slobodnija, približila se više onomu za što je od Krista osnovana; bez obzira na materijalne interese, ostaje ona uvijek sebi dosljedna, jedna, neovisna, slobodna duhovna vlast, sredstvo i veza s natprirodnim u ljudskom životu. Pijo XI. je i rješenjem »Rimskog pitanja« pokazao da je potpuno duhovni knez, branilac Crkve kojemu je vjera na prvom mjestu. Za obranu Crkve i vjere podiže on često svoj glas: kad je nastalo teško stanje u Mexiku (god. 1926. i opet 1936.); kad su začeli progoni u Španiji; kad je nastao sukob u Italiji radi katoličkih omladinskih organizacija; kad su boljševici u Rusiji stali ubijati protivnike bez ikakova obzira; kad je Njemačka stala razvijati svoju protukršćansku ideologiju pod imenom »njemačkog kršćanstva« i rasizma.

b) ljubav kao glavna značajka kršćanstva udara u djelima Pija XI. svakomu u oči, kad prati netom spomenuto njegovo zauzimanje za prava Crkve u spomenutim zemljama. Iz ljubavi prema čovječanstvu odsuđuje on krvave progone katoličkih vjernika u Mexiku i Španiji, jednako kao i progone vjerski orijentiranih ljudi u Rusiji bili katolici ili ne. Židovi

** Predavanje na komemorativnoj akademiji u glazbenom zavodu u Zagrebu 26. veljače 1939.

su svega svijeta uvidjeli, da im je sv. Otac pokazao na djelu što je ljubav, kad je svojim odlučnim izjavama o nespojivosti rasizma (u onom obliku kako se u Njemačkoj razvija) dao nima utjehu a svima podršku u obrani prava na život i ljudsku slobodu. I gdje se toliki nisu usudili da dignu svoga glasa za prirodna prava čovjeka, digao ga je neustrašivi branilac vjere, »fides intrepida« — Pijo XI. Boljševici su ga u Rusiji proglasili za svoga glavnoga neprijatelja, a, kako sam već spomenuo, jedina se Njemačka u ovim danima nakon njegove smrti, bez pijeteta i poštovanja osvrće na nj. — U pitanju odsude »Action française«, organizacije koja se po svojim načelima udaljila od katolicizma, i ako je imala među samim francuskim katolicima velikih i uplivnih zagovornika, nije Pijo XI. krzmao iz ljubavi prema dušama pojedinaca. I ako je bila već za Pija X. spremljena, nije bila objelodanjena iz različnih obzira. Te je obzire prekinuo Pijo XI. i predusreo na taj način daljnim zavađanjima vjernika po nazorima Charlesa Maurassa. Duhovno je polje čistio od korova i očuvao čist zaklad sv. evanđelja kao pravi skrbni pastir duša.

c) n a u k a i promicanje duhovne kulture posve su razumljivo u njemu našle svoga vanrednog zaštitnika. Na prvom mjestu reorganizacija i modernizacija bogoslovskih škola i sveučilišta po svemu katoličkom svijetu; zatim osnutak »Akademije nauka« u Rimu, kamo imaju pristupa i nekatolici; osnivanje katoličkih sveučilišta po svijetu, a osobito izgradnja uzornog katoličkog sveučilišta u Italiji u Milanu (»Università di Sacro Cuore«). Nazrijevajući u kinematografu s jedne strane moćno obrazovno sredstvo, a s druge strane izvor teških suvremenih moralnih nastranosti, on izdaje encikliku »Vigilanti cura« i skreće pažnju sviju odgojnih faktora na to moderno sredstvo obrazovanosti. Uvijek mu je na umu duhovno podizanje i oplemenjivanje duha. U prvoj svojoj enciklici »Ubi arcano« ustanovio je bolest našega vremena, a u enciklici »Quas primas« je tu bolest našega doba označio izrazom l a i c i z a m, t. j. nastojanjem da se u svima fazama života, u svemu mišljenju i djelovanju ljudi povode isključivo načelima zemskog života i blagostanja bez ikakove brige za duhovnu stranu i ocjenu svojih djela.

d) Napose pak dolazi veliki pokojnik kao duhovni knez do izražaja kad upućuje na s v e t o s t i savršenost života. Nisu mu za to dale priliku samo brojne kanonizacije i beatifikacije, svakogodišnji pokrajinski, dijecezanski, već i svjetski euharistijski kongresi, kamo je slao svoje zastupnike, a i sam na radiju progovorio po koju riječ; osobito pak briga da potakne i promakne duhovni život vjernika. Napose je to učinio u enciklici koja promiče duhovne vježbe (»Mens nostra«) i onoj gdje je orisao uzvišenost svećeničkog zvanja (»Ad catholici sacerdotii«). Kad je pastir na svom mjestu i stado je na dobrom putu; život i svijet odvlače čovjeka na staze kojima se on udaljuje od konač-

ne svrhe, ali su tu sredstva kojima se slaba čovječja priroda opet diže i upravlja na pravi put. Nikada nam nije sv. Otac prestao govoriti o tomu što je jedino potrebno u ovomu životu. Sâm je međutim svojim svetim primjerom bio i prije nego što je zasio na stolicu Petrovih nasljednika, uzoran svećenik, radin i veseo sluga u vinogradu Gospodnjem i na svima pozicijama kamo ga je Providnost vodila, dok ga nije dovela na najviše i najuzvišenije mjesto, koje smrtnoga čovjeka može u ovomu životu zapasti.

Nema ni najmanje sumnje, da karakteru i djelovanju Pija XI. treba pripisati što se u svijetu zapaža porast poštovanja vjere i duhovnih vrijednosti, unatoč surovoga haranja i pustošenja sa strane materijalističkih boljševika i rasista, u suštini isto tako materijalistički orijentiranih. Čak bi mogli reći da je radikalno pobijanje svega spiritualnoga, kidanje sa svim kršćankim tradicijama evropske kulture, kod mnogih i mnogih pobudilo opravdanu sumnju u olako nabačene teorije komunista i rasista, pa ljudima polako otvorilo oči i dovelo ih do poštovanja čovjeka i njegova ličnog autoriteta, kako se to oduvijek napose isticalo u kršćanstvu.

II.

Po drugoj nam se devizi veliki pokojnik pokazuje kao zajednički dobri otac, mudri učitelj i skrbni staratelj svoje djece. Njegova socijalna karakterna crta — mir Kristov u životu Kristove djece — jasna je i otvorena, svakomu vidna i simpatična. Baš po toj ga oznaci zavolješe i oni, koji u životu zauzimaju vjerski negativan ili indiferentan stav. Pred papom »promicateljem socijalne pravde« i oni se poklanjaju . . . Papi koji u svijetu želi očuvati mir najuspješnijim sredstvom: ljubavlju, ni oni ne mogu prigovoriti. Život je kratak, zla je u svijetu mnogo; tko nam pomogne na putu da se zlu odhrvamo, taj spada među spasitelje i osloboditelje čovječanstva. . . U sva pak palijativna sredstva što su ih pojedini socijalni reformatori postavljali, nema čovječanstvo pouzdanja, jer su se sva ta sredstva pokazala nedostatnima, slabima i bezuspješnima. Ostavljala su po strani glavnu stvar u životu: moralnu osnovicu ljudske zajednice. Rješavali su na svoj način pitanja koja se ne dadu riješiti bez liječenja duša, bez reforme društva u temeljima, bez poštivanja prirodnog morala, prirodnih prava čovjeka, bez osvrta na prirodni moralni zakon. Reformne ideje Pija XI. smjeraju posve prema tome cilju: tamo vide razlog zlu u svijetu, a zalog uspjehu u novom preporođenom društvenom životu. U tom je smjeru Pijo XI. ostavio upravo klasičnih dokumenata svoje umne snage, svoje bogodane intuicije.

I na tom putu on, čovjek u godinama, zamjernom energijom, udivljenja vrijednom dosljednošću i ustrajnošću nastoji

u život privesti ideje, koje stvarno primijenjene znače novi život i novu snagu kršćanskoga puka; znače pomlađenje i pojačanje njegove otpornosti u borbi sa zlom, a pobjedu ideala kršćanstva i čovječanstva. Na tom je putu Pijo XI. doista stvarao novi odsjek u povijesti Crkve; ne nov po zamisli, težnji i ideji koju nam je u dušama formirala tradicionalna kršćanska svijest, nego nov po zamahu, po obnovi misli, po primjeni i provedbi u ovo liberalizmom i laicizmom kroz čitava skoro dva vijeka unatrag, pokvareno društvo.

Da to potkrijepim valja samo da navedem, na kojim se poljima njegova djelatnost u naprijed napomenutom smjeru napose kretala.

a) Problem vlasti, napose svjetovne i autoriteta upravljača pojedinih naroda i zemalja, sveo je on na pravu stazu u enciklici »Quas primas«, gdje je taj problem stavio u svijetlo kršćanske misli, gdje Krist Kralj dominira kao izvor sve vlasti na svijetu. U idealnoj subordinaciji prema njemu leži ključ mira među narodima.

b) Problem pravedne podjele zemaljskih dobara klasičnom je jasnoćom i stvarno-objektivnom analizom svih utjecajnih komponenata izložio u enciklici »Quadragesimo anno«. Dao je tu najidealniju sliku socijalne pravde i ljubavi, naslikanu bojama i crtama što ih ne samo kršćanima nego svemu čovječanstvu daje evanđeoski kodeks. Na osnovici koja poštuje prirodu čovjeka, upotpunjenoj načelima što ih je Krist donio na svijet, on je zavađenoj braći pokazao da ni taj teški problem nije nerješiv; što više da je na tom putu, kako ga je on u detalje razradio, jedino ispravno rješenje moguće. Ostat će za pokoljenja ime Pija XI. vezano uz encikliku »Quadragesimo anno«, kao što je ime Leona XIII. trajno vezano uz encikliku »Rerum novarum«. Provedenjem tih načela u život u najvećem bi stupnju bila ostvarena misao njegove devize »Pax Christi . . .«

c) Problem braka u ljudskom privatnom i javnom životu jedan je od najosnovnijih. Zato je uzeo na nišan najveće moderno zlo, razorenje obitelji, i svom ozbiljnošću pregnuo da čitavom svijetu pokaže, gdje je izvor sviju zala modernoga našega društva. Brak je temelj društvenoga života; vratite narodima mir i ljepotu obiteljskih ognjišta, zaštitite ih od upliva modernih korupcionista, vi ste im povratili sreću u ovom životu, a pravim tokom uputili njihove napore, znoj i trud koji ulažu za sebe i za svoju djecu. Enciklika »Casti connubii« djelo je epohalne važnosti. O njoj su se najpovoljnije izražavali i objektivni inovjerci, nazrijevajući u njoj najispravnije rješenje i najuspješnije odstranjenje mnogih teškoća, radi kojih stradavaju milijuni.

d) U najtješnijoj vezi s problemom braka jest pitanje odgoja omladine. U poratno se naše vrijeme na tom polju iznijelo mnogo predloga i mišljenja koja idu za tim, da

se omladina zaustavi na nizbrdici kojom juri svima nama naočigled. No i u tom velikom problemu sadašnjice ima samo jedno ispravno rješenje: povrat na one puteve koji su zacrtani u evanđelju. Po gdjekoja je stvar u odgoju omladine izmijenjena danas u poredbi s prilikama i metodama prijašnjih vremena; za sve dobro što je s novim vremenom došlo treba imati potrebnoga razumijevanja; ali se nastranostima što su s tim vremenom i njegovim duhom došle, ima na svaki način stati na put. Mnogi je roditelj neprijatelj svoga djeteta, kad misli da je danas dozvoljeno koješta što u doba njegova roditeljskoga djetinjstva nije bilo dozvoljeno. Ima stvari koje nikakovo novo doba ne može učiniti dozvoljenima, baš u odgoju omladine. Pijo XI. je u opširnoj enciklici »Divini illius magistri« pokazao put, kojim će suvremena pedagogika uspjeti, da odgoji ljude, koji će onda pravo odgojeni i duhovno pripravljeni svim srcem prihvatiti i pravedniju podjelu dobara među ljudima i provoditi pravi obiteljski život na zadovoljstvo svoje i na korist svoje subraće.

e) Nema međutim nikakove sumnje, da je sve svoje nastojanje na ostvarenju mira u kraljevstvu Kristovom na zemlji želio usredotočiti u toliko naglašavanoj Katoličkoj Akciji. Sudjelovanje laikata u apostolatu Crkve smatrao je pokojni papa Pijo XI. jednim veoma uspješnim sredstvom u širenju Božjega kraljevstva, ideologije evanđelja, Kristova morala i u obrani same Crkve, mnogo napadane i opadane od postanka. Nije svuda odmah bila dosta svakomu jasna ova ideja sv. Oca; neki su je krivo tumačili, osjećajući da na račun vjere i Crkve ne će više moći voditi svoje unosne političke poslove; vremenom se stvar razbistrila toliko da je danas izvan diskusije smjer i zadaća K. A. Dnevna je politika pod okriljem katolicizma učinila mnogo zla, vjerojatno negdje i u najboljoj namjeri; nepotrebno je otuđila mnoge pojedince i posijala sjeme razdora na mnogo strana; no vrijeme će i ovdje zacijeliti rane i pokazati da je veliki pokojnik daleko vidio i dobro uradio, kad je s toliko energije unapređivao organizacije K. A. Ako je išta kadro u najširem omjeru unaprediti ljubav među braćom, mir među narodima, sreću u državama, to je plemenito natjecanje u apostolskom djelovanju laika vođeno istom onom idejom i uzvišenom mišlju, kako je uzvišen ideal svakoga svećenika u njegovom djelovanju.

f) Za ideju mira smatrao je pokojni veliki papa da je potrebno pristupati k sporazumnom rješavanju svih pitanja u kojima se dotiču prava Crkve i države. U to je ime sklopio cio niz konkordata u uvjerenju, da će uz obostranu lojalnost, kako Crkvu tako i vjernike u izvršavanju njihovih prava najbolje zaštititi. I gdje se namjerio na ljude kojima je zadana riječ sveta, stvar je rješena na zadovoljstvo; gdje pak nije našao poštovanja zadane riječi ni svijesti o dužnosti što je

nameće preuzeta obveza, tamo su sklopljeni konkordati ostali bez snage.

*

Katolička je Crkva univerzalna — i njezin je predstavnik jednako univerzalni poglavar i otac sviju naroda jednako; svima bez razlike jednako mio i drag, ali i svi njemu isto tako jednako mili i dragi. No život i prilike donose sobom, da se tom ili onom zgodom ova opća ljubav i naklonost pokaže na neki osobiti način, pa se usjekne u pamet i povijest naroda tako, da se lako ne zaboravlja, a svakom se prikladnom zgodom ponavlja. Neka bude i ovdje spomenuto koliko se u odnosu prema našoj hrvatskoj narodnoj individualnosti pokazala ona opća ljubav oca prema djeci. Najprije jubilarne god. 1925., kad je hrvatski narod skromno slavio uspomenu na 1.000-godišnjicu krunisanja svoga prvoga kralja Tomislava. Uoči Duhova primio je Pijo XI. hrvatsko hodočašće, pa je među inim rekao:

»Nije li to naša zajednička stvar — slaviti svoju tisućgodišnjicu kod Pape t. j. kod nasljednika onoga Ivana X. koji je pred tisuću godina, godine naime 925. podijelio kraljevsku krunu vašemu prvomu kralju Tomislavu? Radi toga mi čestitamo i sebi i vama« . . .»Za ovu vjeru koja se održala među vama poslije tolikih pokušaja hereza i raskola, zahvaljujemo Bogu, a zahvalit ćemo mu s vašim kaležem. Ono što je Papa Ivan VIII. pisao vašemu knezu Branimiru: Na dan Uzašašća Gospodnjega prikazat ćemo na žrtveniku Apostolskog Prvaka sv. žrtvu, da vas Bog blagoslovi u budućnosti kao u prošlosti, to kažemo i mi svima vama: na Dan Duhova t. j. sutra prikazat ćemo Bogu na žrtveniku Apostolskog Prvaka s vašim kaležem sv. žrtvu, da vas Bog blagoslovi u budućnosti kao u prošlosti . . .«

Godine 1929. rekao je opet hrvatskim hodočasnicima:

»Vaš je narod ne samo tolika stoljeća bio predziđe vjere u Evropi, nego i predziđe evropske civilizacije. Bio je zlatni lanac, koji se nikad nije otkinuo, već je bio čvrsto spojen sa sv. Stolicom . . . «

Godine 1933., kad se slavila 1.900-godišnjica Kristova Otkupljenja — i opet prigodom hodočašća govori Pijo XI. »najmilijim sinovima i kćerima« i aludirajući na poklonjenu mu spomen-knjigu o našoj povijesti i kulturi, kaže:

»Mi doduše nismo bili kod vas ali smo o vama čuli i čitali toliko dobroga mnogo prije, nego li smo postali vašim Ocem. Jedna nam je stvar to više mila čim je bolje poznajemo. Bili su nam poznati svi slavni događaji o kojima se govori u ovoj knjizi koju ste nam poklonili . . . Uvijek nam se činilo, da vidimo, a vi da svojim dolaskom obnavljate viđenje onoga zlatnoga lanca, koji iz pradavnih vremena veže Svetu Stolicu s Hrvatskom. U tom su lancu karike, koje se izmjenično redaju: blagonaklonost Svete Stolice Hrvatskoj radi koje usluge, što su je Hrvati iskazali Svetoj Stolici, a onda opet karike zahvalnosti i privrženosti Hrvata Svetoj Stolici.«

»To viđenje smo još bolje obnovili, kad smo čitali nekoliko stranica ovoga dara, koji je narod hrvatski skromno nazvao: »Libellum«, odnosno knjižica. A taj dar doista je više, nego što je obična kakova povijest. To je lirska i epska pjesma o veličanstvenim djelima vašega naroda.«

U ovom svom znamenitom govoru nazivlje sv. Otac Hrvate »najmilijim sinovima i kćerima«. »Čas je ovo težak«, rekao je među ostalim sv. Otac, »i tjeskoban za cijeli svijet, pa dakako i za Hrvatsku«. »Poznajemo — ističe Papa — stari hrvatski narod i njegovu privrženost Svetoj Stolici i Crkvi rimskoj, tim središtima najvećih plodova Otkupljenja, i Mi vam dovikujemo: nastavite, ustrajte na dobrom putu, i kaošto svim narodima velimo, opetujemo i vama: Uvijek naprijed na više i bolje.« Na kraju pak svoga govora se sv. Otac obraća na cijeli hrvatski narod i kaže: »Blagosivamo dragi narod hrvatski i pučanstvo cijele Jugoslavije, jer smo Mi Otac, pa znamo, i osobito Nas srce boli, što nisu svi dobri kao vi, a naša su djeca . . . Neka Gospodin usliši Našu molitvu i neka (ove godine Otkupljenja) oslobodi cijeli svijet, a osobito one krajeve, koji su najviše iskušavani i najviše trpe, kao Naša draga Hrvatska. Neka vam to oživi dušu nadom i utjehom, i neka ova Naša vjera bude i vaša.«

Danas nad grobom njegovim neka nam istim njegovim riječima bude slobodno reći: Neka Gospodin usliša njegovu molitvu i neka oslobodi cio svijet, a osobito one krajeve koji su najviše iskušavani i najviše trpe, kao naša draga Hrvatska. Neka nam to oživi dušu nadom i utjehom i neka ova njegova vjera bude i naša!

*

U izgradnji suvremene Crkve snažno se posvuda osjećalo sigurno i svrsishodno djelovanje Pija XI. Ono je i vidno već za nas njegove suvremenika, a još će jače odskočiti u očima naših potomaka. Ostat će ono zauvijek urezano i ukalupljeno u organizam Crkve, jer je — i ako ljudsko — zalijevano i nadahnjavano dahom natprirodnoga, što struji iz aktivnog zahvata Božje milosti u moralno-dobrom djelovanju. Otud i važnost rada pokojnoga pape Pija XI. za čitav ljudski rod: ono što je građeno s elementom natprirodnim, što je snovano i izvađano pod uplivom Božje milosti i jednog izvanrednog poziva kakav je Gospod namijenio nasljedniku sv. Petra na stolici rimskih papa — to je u svojoj bitnosti namijenjeno čovječanstvu uopće, to nosi karakter vječnoga i trajnoga za život roda ljudskoga. Njega će povijest upisati neizbrisivim slovima na svoje stranice; u najteže je vrijeme znao naći pravi put, reći pravu riječ, učiniti pravi potez; govorio je iz duše svijju kad je pozivao na mir u momentima svjetske ratne opasnosti; iznosio je iz duše svijju pravu misao kad je ustao protiv bezbožnoga komunizma i ne-

kršćanskoga rasizma. Svojim je duhom i srcem obuhvatao ne samo katolike zapadnoga i istočnoga obreda; sav je kršćanski svijet smatrao svojim, za čitavo je čovječanstvo molio, kad je na samrti izdisao i riječi »mir, mir . . . Isuse . . .« izgovarao!

Kralj slave i vječnoga mira, svemogući Gospod Bog za sva velika dobra djela učinjena Crkvi i čovječanstvu, neka obilno nagradi dostojnoga nasljednika sv. Petra, velikoga Papu Pija XI.

ENCIKLIKE PAPE PIJA XI. Kao trajno jedno vrelo i trajan spomenik aktivnosti i savremenih pogleda pokojnoga pape Pija XI. u sva pitanja života i sve probleme oko kojih se naše pokoljenje muči, ostat će njegove enciklike. U njima je doista sabrano veliko blago crkvene i društvene nauke; ono će zadržati svoju vrijednost i nakon smrti papine. Potpisani je u prvom svesku (»Enciklike pape Pija XI. za moralno- socijalni preporod društva«, Zagreb 1931., str. VIII. 123) u sumarnom jednom pregledu iscrpio sadržaj sviju enciklika Pija XI. do godine 1930. zaključno. One od godine 1931. dalje nisam dospio obraditi, i ako mi je to želja i danas nakon smrti njegove. Baš obzirom na socijalno-moralni karakter njihov i značenje za probleme koji su stoga gledišta u središtu interesa, čini mi se da bi vrijedno bilo truda, da u drugom jednom svesku dobijemo ostale enciklike ovako sumarno obrađene, kad već nije moguće da ih sve dobijemo u točnom prijevodu s dobrim komentarom.

Ovdje iznosim sve enciklike kako su slijedile kronološkim redom :

1. »Ubi arcano« od 23. XII. 1922, (Programatska enciklika), AAS, XIV, str. 681.
2. »Rerum omnium« od 26. I. 1923, (sv. Franjo Saleški), AAS, XV, str. 95.
3. »Studiorum ducem« od 29. IV. 1923, (sv. Toma Akvinski), AAS, XV, str. 309.
4. »Ecclesiam Dei« od 12. XI. 1923, (sv. Jozafat), AAS, XV, str. 574.
5. »Maximam gravissimamque« od 18. I. 1924, (Osnivanje Dijecezanskih udruženja u Francuskoj), AAS, XVI, str. 62.
6. »Quas primas« od 11. XII. 1925, (Blagdan Krista kralja), AAS, XVII, str. 590.
7. »Rerum Ecclesiae« od 28. II. 1926, (Sv. misije), AAS, XVIII, str. 65.
8. »Rite expiatis« od 30. IV. 1926, (sv. Franjo Asiški), AAS, XVIII, str. 153.
9. »Iniquis afflictisque« od 18. XI. 1926, (Progoni u Mexiku), AAS, XVIII, str. 465.
10. »Mortalium animos« od 6. I. 1928, (O jedinstvu vjere), AAS, XX, str. 5.

11. »Miserentissimus Redemptor« od 8. V. 1928, (Ustanovljenje blagdana naknade), AAS, XX, str. 165.
12. »Rerum orientalium« od 8. IX. 1928, (O proučavanju istočnog pitanja), AAS, XX, str. 277.
13. »Mens nostra« od 20. XII. 1929, (O duhovnim vježbama), AAS, XXI, str. 689.
14. »Quinquagesimo ante« od 23. XII. 1929, (O 50-godišnjici vlastitoga svećeničkog jubileja), AAS, XXI, str. 707.
15. »Divini illius magistri« od 31. XII. 1929, (O kršćanskom odgoju mladeži), AAS, XXII, str. 40.
16. »Ad salutem« od 20. IV. 1930, (Jubilej sv. Augustina), AAS, XXII, str. 201.
17. »Casti connubii« od 31. XII. 1930, (O kršćanskom braku), AAS, XXII, str. 539.
18. »Quadragesimo anno« od 15. V. 1931, (O kršćanskom društvenom poretku), AAS, XXIII, str. 177.
19. »Non abbiamo bisogno« od 29. VI. 1931, (Nesuglasice radi K. A. u Italiji), AAS, XXIII, str. 285.
20. »Nova impendent« od 2. X. 1931, (O gospodarskim teškoćama), AAS, XXIII, str. 393.
21. »Lux veritatis« od 25. XII. 1931, (O 1500-godišnjici efeškog sabora), AAS, XXIII, str. 493.
22. »Caritate Christi compulsi« od 3. V. 1932, (Svetkovina presv. Srca Isusova), AAS, XXIV, str. 177.
23. »Acerba animi« od 29. IX. 1932, (O stanju crkve u Mexiku), AAS, XXIV, str. 321.
24. »Dilectissima nobis« od 3. VI. 1933, (O progonima u Španiji), AAS, XXV, str. 261.
25. »Ad catholici sacedotii« od 20. XII. 1935, (O sv. svećeničkom zvanju i redu), AAS, XXVIII, str. 5.
26. »Vigilanti cura« od 29. VI. 1936, (O kinematografu), AAS, XXVIII, str. 249.
27. »Mit brennender Sorge« od 14. III. 1937, (O katol. crkvi u Njemačkoj), AAS, XXIX, str. 145.
28. »Divini Redemptoris« od 19. III. 1937, (O bezbožnom komunizmu), AAS,. XXIX, str. 65.
29. »Firmissimam constantiam« od 28. III. 1937, (O katol. crkvi u Mexiku), AAS, XXIX, str. 189.
30. »Ingravescentibus malis« od 29. IX. 1937, (O krunici bl. Dj. Marije), AAS, XXIX, str. 373.

prof. A. Živković.

RECENZIJE.

Grentrup dr. Theodor: Volk und Volkstum im lichte der Religion. Eine grundsätzliche Studie zur Gegenwartslage, Freiburg i. B. 1937, 8", str. VIII 296, Herder, RM 2,50.

Pod utjecajem osjećanja da se u njemačkom narodu posljednjih godina mnogo toga promijenilo, što je dosada pogodovalo harmoničnom razvoju sila s jedne strane onih, što ih njemački narod kao rasa u sebi nosi, a s druge strane onih što ih kršćanstvo kao univerzalna religija napose razvija u svakom pojedinom narodu, nastala je i ova knjiga. Ona ne bi možda ni bila napisana, da ne postoje te spomenute poteškoće i nastojanja, da se jedan faktor u narodnom životu posvema ne istisne. U ovom je slučaju to borba između zastupnika rasističke ideologije u Njemačkoj i predstavnika kršćanske univerzalističke misli.

Autor nastoji u vrlo obazrivom načinu izražavanja pokazati staru i poznatu istinu: da kršćanstvo, pa ni katolicizam (str. 124) ni u jednom pogledu ne nanosi narodu ni narodnosnom idealu nikakove smetnje. Sve se narodne aspiracije, sva njegova individualna snaga, sposobnost, osebujnost, i sl. dadu uskladiti s načelima kršćanstva; čak se, ako ćemo strogo, i mora uskladiti, ako priznamo da među vrijednostima u ljudskom životu postoji s etičkog gledišta izvjesna hierarhija. Suprotna mišljenja autor ne podvrgava kritici, nego ih nastoji svojim izlaganjem sadržaja pojmova, ispraviti i svesti na pravu mjeru.

U izlaganju osjećamo na mjestima vidno sustezanje (str. 125 i sl.). To nas smeta, jer opažamo da je premalo rečeno i da bi n. pr. »das dauernde Sichtbarwerden« vidljive Crkve u čitavom njezinom dinamičkom razvoju zaslužilo snažniju, svestraniju primjenu u životu naroda. Ali kad znamo pod kakovim okolnostima autor izlaže svoje misli i koliko raznih obzira mora uzeti u račun, razumijemo tu manjkavost. — Knjiga je razdijeljena u 3 dijela : prvi govori o općim temeljnim pitanjima naroda i narodnog individualiteta kako u rastu i razvoju dolazi do izražaja; drugi raspravlja o odnosu prema Bogu i značenju religije za narodni život; treći je za savremene prilike u Njemačkoj najvažniji i govori o kršćanstvu i Kristovoj Crkvi, na koju se ideolozi germanske rase i krvi napose obaraju.

Knjiga će i ovako pisana pojasniti iz ovoga područja, po gdjekoje pitanje, o kojemu ni pojedinci izvan Njemačke nemaju ispravnoga naziranja. Uz izvjesne razlike u primjeni na naš narodni život, pojedina će poglavlja dati svećeniku dostatno materijala za predavanja u društvima K. A. ili kod kojega javnog nastupa, gdje se o tim pitanjima raspravlja.

A. Ž.

De Varceno-a Lojano-a Grizzana: Institutiones Theologiae Moralis ad normam juris canonici, vol. III, Marietti, Torino 1937, 8°, str. 1004, Lir. 40.—.

Ovo je treći svezak djela gore naznačenih kapucinskih učitelja; proračunano je na 5 svezaka, uključivši amo i traktat o sakramentima s moralnog gledišta. Treći svezak obrađuje iz posebnog moralnog bogoslovlja trakate: IV. de iustitia eiusque laesione, V. de contractibus

tiatione clericis prohibita«. Pohvalno je, što je »svećenicima mešetarima« tu pobrojio čega se sve imaju kloniti, te što sve ne sramoti samo njih lično (obično su to već i onako nikakovi karakteri), nego je na štetu ugleda čitavog staleža.

Mnogo je materijala sabrano u ovom svesku; sav je pregledno poredan, solidno obrazložen i dobrim stilom napisan. Kako je ranije već rečeno, djelo će biti od koristi studentima i svećenicima.

Prof. A. Ž.

Antun Alfirević D. I.: Bliže k Bogu, Hrvatska Knjižara, Split, 1938., strana 136, in — 16.—. Mala, ugodno pisana knjižica apologetskog karaktera. Zapravo kozerija o potrebi vjerovanja u Boga i kršćansku objavu, protkana velikim brojem citata. Po svojoj dinamici slična je Ušeničnikovoj »Filozofiji života«, ali bez onako prononsiranog nastojanja oko sistematizacije.

Pisac izlaže i pripovijeda s pravim volubilitetom rođenog Dalmatinca, služi se tekstovima i primjerima velikom laganošću, ne tražeći toliko njihov kronološki slijed koliko psihološki efekat. Cilj knjižice nije dokazivati putem silogizama, nego probuditi uvjerenje djelujući na nutarnjost čovjekovu. Puštajući stoga po strani metafizičku argumentaciju pisac upozorava na dva faktora naše nutarnjosti: težnju za beskonačnom srećom i uvijek većim znanjem. Oba ona vode nas Bogu, i autor zaista privlačivim i zanimljivim načinom to pokazuje. Iza toga dolaze otsjeci: Krist Bog i Papa.

Na terenu primjera i konkretnih činjenica na kojima se pisac kreće izgleda da bi prijelaz od Boga k Bogu-Čovjeku mogao bi biti nešto naravniji. Ne bi li naime psihološki bilo kud i kamo uvjerljivije, iza poglavlja o potrebi Boga, napraviti prelazno poglavlje o nezadovoljenim težnjama za srećom i znanjem, za neodređenim, ali historički sigurnim težnjama za »Spasiteljem«, a onda tek prijeći na stvarno zadovoljnje tih težnja: dolazak Kristov? Ovako onaj prijelaz iz zapravo naravnog reda u misnu žrtvu: središte nadnaravnosti, izgleda odveć nagao i neočekivan. A to se tim više doima što se pisac u prvom dijelu, pokazuje kao vrstan psiholog. Zato držimo, da bi na tu stvar u eventualnom slijedećem izdanju trebalo zbilja pripaziti. Međutim bez obzira a ovaj detalj, u cjelini knjižica je lijepo i zanimljivo pisana pa će je svatko rado pročitati.

Dr. Đ. Gračanin.

Dr. Janko Oberški: Osnovi katoličke vjere. Priručnik za više razrede srednjih škola. III. izdanje priredio Pavao Mušak. Cijena 20.— din. Zagreb 1938. Tisak Nadbiskupske Tiskare. U predgovoru pisac napominje da je, u dogovoru s autorom, priredio ovo treće izdanje ispustivši teže partije ili preradivši ih na lakši način. Stvarno izmjene nisu znatne, te ovom zgodom nemamo posebnog povoda da se na udžbenik kritički osvrćemo. Tim više, što sam g. priređivač smatra ovo izdanje privremenim obzirom na predstojeći novi nastavni program. Ipak nemožemo a da ne napomenemo da nam neki dijelovi u ovom izdanju izgledaju odveć skraćeni. To posebno vrijedi za dijelove o nekršćanskim religijama, koji kao sredstvo komparacije, igraju pri utvrđivanju prave religije veliku psihološku ulogu. Jednako premalo nam mjesta izgleda dano kapitalnom apologetskom argumentu, Kristovu uskrsnuću

i objekcijama proti njemu, koje danas đaci na sve strane čuju. S druge strane poglavlja koja se odnose na zadaću i vlast Crkve, zatim monarhično uređenje crkvene hijerarhije i hijerarhijske stepene dali su se više sintetično obraditi, a da time ne pretrpi baš jasnoća izlaganja. Time bi se ujedno izbjegla preopsežnost, koju je pisac inače, posve opravdano nastojao ukloniti. Dr. Đ. Gračanin.

A. Willwoll: Seele und Geist. Ein Aufbau der Ssychologie. 8°. VIII—258 S. Freiburg i. Br., Herder, 1938. Stoji.....

Profesori isusovačkog skolastikata (Berchmans-Kolleg) u Pullachu kod Münchena počeli su izdavati kolekcju filozofskih disciplina na njemačkom i latinskom jeziku pod naslovima »Mensch, Welt, Gott« i »Institutiones philosophiae scholasticae«. Latinski je tekst zamišljen kao priručnik slušača filozofsko-bogoslovskih učilišta, te se u načinu prikazivanja drži tradicionalne skolastičke metode. Njemački tekst, obratno, više je namijenjen široj čitalačkoj publici današnje duhovne situacije, pa je i prikazivanje u tom pravcu slobodnije i življe. Dosad je izašao drugi svezak njemačke i latinske kolekcije od J. de Vriesa »Denken und Sein« i »Critica« (recenziju od S. Zimmermanna vidi u Bogoslovskoj smotri 1938, br. 1, str. 108—109), te četvrti svezak njemačke kolekcije od A. Willwolla »Seele und Geist«. Willwoll — koji je ujedno profesor na Gregorijani u Rimu, gdje predaje po jedan semestar godišnje — dosad je najviše poznat po svom djelu »Begriffsbildung« (Leipzig 1926), koje je nastalo u Bühlerovoj školi psihologije mišljenja, kao i po mnogobrojnim svojim člancima u različnim stručnim časopisima. Koliko je dobar poznavalac skolastičke filozofije, toliko je i priznat radnik na području moderne empiričke psihologije, naročito na području psihologije mišljenja. Zato njegov prikaz o duši i duhu dolazi iz najpozvanijeg pera.

Pisac se u svojoj knjizi morao ograničiti na to da daje pregled psihologije pod vidom najsavremenijih pitanja, kako to odgovara smislu i svrsi spomenute kolekcije. S tog se stanovišta moraju promatrati njegovi izvodi, koji zbiljski više daju nego što bismo u prvi mah očekivali. »Bilo je potrebno«, kaže pisac u predgovoru, »da iz punine gradiva samo nešto izaberem, da drugo (katkad nerado) ispustim ili samo ukratko spomenem.« Možda će tko u pogledu izbora biti drugog mišljenja ili željeti drugi raspored prikazanog gradiva. No to bi bile želje koje ne bi tangirale nutarnju vrijednost knjige, jer je ova i u svom sadašnjem obliku već toliko dotjerana da izvrsno odgovara današnjim potrebama.

U kratkom uvodu od 13 strana prikazuje pisac smisao psihologije na način koji upravo izaziva zanimanje za upoznavanje duševnog života. Tko već poznaje psihološku problematiku po stanovištima različnih škola i struja, taj vidi da se u ovoj knjizi o svima njima vodi računa, ali ne nametljivo i polemički, već obzirno i konstruktivno. — Knjiga ima tri dijela. Prvi dio (14—36) radi o egzistenciji duše, o njenoj supstancijalnosti i nematerijalnosti. Najopširniji je drugi dio (37-238), o biti duše, u četiri otsjeka: 1. o spoznavanju uopće, o osjetilnom spoznavanju, o predodžbama, o pamćenju i o mišljenju; 2. o nagonima,

o čuvstvima i o htijenju; 3. o odnosu između duha, duše i tijela, zapravo o jedinstvu ljudske osobe; 4. o odnosu duše prema okolini, prema zajednici (prema društvu) i prema nadsvijetu (religija). Treći dio (239—251) radi o poslanstvu duše i o njenom zrijevanju, o njenoj neumrlosti i jednostavnosti.

Ističem da pisac na nekim mjestima daje upravo divna formuliranja inače poznatih problema i rješenja, možda najviše u poglavlju o mišljenju. Odlika je ove knjige u tom da na svakom koraku pokazuje povezanost našeg višeg duševnog života sa činiocima nižeg duševnog života, i da u prikazivanju problema racionalne (filozofske) psihologije posebno vodi računa o njihovim empiričkim temeljima, koliko ih poznamo po najnovijim istraživanjima. Knjige takvog stila imaju danas naročitu misiju.

Dr. Vilim Keilbach.

J. Höfer: Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung an der Lebensanschauung Wilhelm Diltheys. gr. 8°. XII-342 S. Freiburg i. Br., Herder, 1936. Stoji RM 7.—, u platnu RM 8,60.

Teško je izreći ispravan sud o ovoj knjizi. Ne radi se o monografiji o Diltheyevoj životnoj filozofiji, već o »subjektivnom razmišljanju«, kako se pisac ne ustručava priznati. Filozof i historičar od struke, tako izjavljuje pisac dalje, jedva će nešto novo doznati, jer knjiga ima da služi »dušobrižničkoj svrsi«: da upoznamo duševno ustrojstvo onih koji stojeći izvan Crkve pitaju za smisao života. Uglavnom je knjiga ipak samo prikaz Diltheyevih misli, dakako u vrlo slobodnom obliku, ali s priličnim balastom u tekstu i u bilješkama pod crtom. Usput je mnogo toga lijepo i duhovito rečeno. Samo ne znam, hoće li »dušobrižnici«, to jest oni koji u filozofskoj lektiri prvenstveno i neposredno traže praktičnu korist, imati dosta strpljenja da do kraja pažljivo prate piščeve izvode. Zato je trebalo ili sasvim ostati na naučnom terenu ili, naprotiv, na lako razumljiv način jednostavno prikazati Diltheyevu nauku te s još više pažnje i brige uputiti čitaoca u samostalno razmišljanje o životu i o Crkvi. — S pohvalom valja upozoriti na savjesno i vješto izrađeno kazalo, koje će donekle olakšati upotrebu knjige i u ovom sadašnjem obliku.

Dr. Vilim Keilbach.

Dr. Vilim Keilbach: Uvod u psihologiju religije (8°; str. 134), knjižnica »Života« niz III., knj. I., Zagreb 1939. Stoji broširano 30 dinara

Zamišljen je taj »Uvod« analogno Uvodima u filozofiju u dva dijela. U prvom, koji je eto pred nama, pisac daje kratak prijegled razvitka nove znanosti, opisuje traženje metoda, hodanje stramputicom, iznosi pred nas s velikim marom sabranu literaturu te sve prati kritičkim opaskama, koje su naročito vrijedne u veoma savjesno skupljenoj bibliografiji. Imao bi slijediti drugi dio, u kojem bi dr. K. obradio važnija poglavlja iz religijsko-psihologijske problematike.

Knjizi je napisao vrlo pohvalnu »Uvodnu riječ« poznati stručnjak u psihologiji religije, dr. Wunderle, a mi možemo sa svoje strane dodati, da je K. ova knjiga prva monografija te vrste, koja kao posebna